

God. 37., br. 1., 1.-328.

Zagreb, 2005.

UDK: 008 : 504
Izvorni znanstveni članak
Primljeno: 12. 10. 2004.
Prihvaćeno: 30. 5. 2005.

Tumačenje (post)historije i ekološka kriza

TOMISLAV MARKUS

Hrvatski institut za povijest, Zagreb, Republika Hrvatska

Autor analizira stavove autora iz različitih disciplina – arheologije, antropologije, geografije i historije – koji se odnose na ekološku dimenziju povijesti ljudskih društava. Te su discipline, kritizirajući antropocentrički diskurs, dale veliki doprinos donedavno potpuno zanemarenom pitanju u ljudskoj povijesti – ekološke (ne)održivosti i ekološkog aspekta sloma velikih civilizacija. Eko-historijska istraživanja ukazala su na pripadnost čovjeka Prirodi, što je suprotno egzempcionalističkoj paradigmi – iluziji da su se ljudi, zahvaljujući tehničkoj ekspanziji, «emancipirali» od Prirode. Autor prigovara eko-historijskim istraživanjima tendenciju jednostranog odnosa između čovjeka i ne-ljudskih entiteta (samo je čovjek djelatni agent), apsolutizaciju ljudske perspektive i često nekritični odnos prema modernoj civilizaciji.

Ključne riječi: eko-historija, antropologija, napredak, plemensko-sakupljačke grupe, civilizacija, ekološka destrukcija

Od demonskog divljaka do globalnog nihilizma i natrag – eko-historija jučer i danas¹

Moderne socijalne znanosti počivaju na dvije osnovne pretpostavke: 1) primatu kulturne adaptacije i 2) egzempcionalističkoj paradigmi ili ljudskom egzempcionalizmu. Primat kulturne adaptacije polazi od uvjerenja da ljudska priroda ne postoji ili, što je isto, da je rezultat dominantnih socijalnih, ekonomskih i političkih okolnosti u određenom društvu, odnosno čovjek je, osim nekoliko općih mehanizama za učenje običaja vlastitog društva, prazan list papira, koji živi isključivo u svijetu Povijesti i Kulture. Koncept egzempcionalističke paradigme – kako su ga krajem 1970-ih godina nazva-

¹ U raspravi je riječ ne samo o profesionalnim historičarima, već i o pripadnicima drugih disciplina, posebno antropolozima, arheolozima i geografima, čija su istraživanja relevantna za ekološku dimenziju ljudskih društava. To je važno, jer su historičari, kako ističu pojedini pisci (Robert McELVAINE, *Eve's Seed: Biology, the Sexes, and the Course of History*, New York 2001; Jared DIAMOND, *Guns, Germs and Steel*, New York 2003), skloni ignorirati dublju evolucijsku prošlost čovjeka u pleistocenskom dobu u kojem su oblikovane sve temeljne ljudske psihološke i fiziološke osobine i koncentrirati se samo na povijest civilizacija. *Per definitionem* historičari se bave «historijom» – od pojave pisma i gradova dalje – smatrajući da je tzv. pretpovijest bitna samo koliko prethodi «pravoj» povijesti.

li američki sociolozi Riley Dunlap i William Cattton – smatra da civilizirani čovjek (više) nije dio Prirode, odnosno da civilizirana društva, posebno urbane sredine, postoje nezavisno od eko-sustava i ekoloških ograničenja. Antropologija, ekonomija i sociologija mogu se pojaviti kao zasebne discipline tek na temelju uvjerenja da čovjek (više) nije dio šireg prirodnog poretkta i da nije podložan ekološkim procesima. Historiografija se može pojaviti samo na temelju uvjerenja da biologija i duboka evolucijska prošlost čovjeka nisu bitne, jer je Povijest i Kultura ono što čovjeka određuju i bitno razlikuju od svih drugih vrsta. Prava historija – nekoliko milijuna godina plemenskog života pleistocenskog doba u kojem je evolucijski oblikovana ljudska vrsta – degradira se na status «prethistorije», a posthistorija – kratkotrajna aberacija u obliku nekoliko tisuća godina civilizacije – uzdiže se na status «prave historije». Nebitnost ekologije i biologije implicira svemoć Čovjeka, uvjerenje da čovjek može od sebe i svojeg društva – koje je isključivo ljudska tvorevina – napraviti što god želi. Sam izraz «socijalne znanosti» upućuje na egzempcionalističku paradigmu, jer je Priroda «tamo vani» ili «negdje drugdje» kao predmet «prirodnih znanosti». Socijalne znanosti su emancipatorske discipline *par excellence*, jer svaka proklamira «emancipaciju» (modernog) čovjeka od nečega – antropologija od drugih vrsta, sociologija od ranijih društava, ekonomija od ekologije, a historiografija od evolucijske prošlosti i biološkog nasljeđa. «Historija», a zapravo posthistorija - koja nas ovdje najviše zanima – konstrukcija je urbano-civiliziranog čovjeka, pokušaj bijega u svijet Povijesti i Kulture nasuprot kaotičnom svijetu praiskonske divljine, kojoj su ljudi pripadali najveći dio svoje prošlosti. «Francuska», «Rusija», «Hrvatska» itd. ljudske su konstrukcije, oznaka sustava eko-regija, koje predstavlja složenu cjelinu interaktivno povezanih organskih i anorganskih čimbenika, kojih su ljudi i ljudske tvorevine samo mali dio, eventualno važni samo po destruktiji. Za tradicionalnu antropocentričku historiju ljudi su svoja vlastita tvorevina, odvojeni od Prirode i vlastite evolucijske prošlosti – iluzija, koju je život u velikom gradu uvijek pothranjivao. Ukoliko je ova interpretacija točna priznanje biološke i ekološke dimenzije ljudskog postojanja tražilo bi preispitivanje svih osnovica ili skrivenih pretpostavki socijalnih znanosti, uključujući i historiografije. U novije vrijeme, zadnja dva-tri desetljeća, došlo je do značajnog prodora biologije i ekologije u većinu socijalnih disciplina. Značaj biologije posebno je vezan uz širenje genetskog inženjeringa, a ekologije uz povećanje ekološke degradacije od zagađenja neposredne ljudske okoline do istrebljivanja vrsta, globalnog zatopljanja i drugih globalnih problema. Biološki i ekološki pristup najčešće je bio odvojen, tj. oni socijalni znanstvenici, koji su isticali važnost ekologije uglavnom su zanemarivali biološku dimenziju ljudskog postojanja i obratno. To važi i za eko-historičare u širem smislu, uključujući antropologe, geografe i druge, čija su istraživanja bitna za eko-historiju.

Ekološki historičari dio su akademskih krugova u kojima je, zadnja dva-tri desetljeća, znatno oslabila progresivistička mitologija i euforija oko progresivnog viđenja antropogene demografske i tehničke ekspanzije. No, ta je mitologija još uvijek vrlo jaka u široj javnosti. Jedan od primjera, poseb-

no relevantan za temu ove rasprave, najnovije je izdanje svjetski poznatog i iznimno popularnog povijesnog atlasa u izdanju *The Timesa* (hrvatski prijevod iz 2002. u izdanju HENA COM). Usprkos naslovu «Povijest svijeta» atlas predstavlja niti povijest svijeta niti povijest ljudskih društava, već, osim prva dva-tri članka, *povijest civilizacija*. Četiri-pet *tisuća* godina ljudske civilizacije identično je s četiri-pet *milijardi* godina Zemljine povijesti. Dominatno je progresivističko tumačenje historije kao neprekidne ekspanzije urbano-civiliziranog života na štetu «primitivaca» i divljine. Pisci priloga su, bez izuzetka, humanistički i antropocentrički – uglavnom liberalno – orijentirani historičari za koje je tehnička civilizacija i urbano-industrijska društva, u obliku liberalne demokracije, vrhunac ljudske povijesti. U predgovoru urednik Richard Overy piše da su stanovnici današnjih «razvijenih zemalja» bogatiji, sigurniji i zdraviji nego ikada prije, te da napredak nije samo mit već izraz istinskog poboljšanja ljudskog života. Za Overyja proces ljudske emancipacije nije bio linearan, ali je bio postojan i treba za završiti. To je klasični izraz mita o Napretku: ekspanzija civilizacije kao emancipacija čovjeka od divlje prirode i vlastite evolucijske prošlosti. U različitim priložima atlasa često se govori o «kroćenju prirode», «povijesnom napretku», «otvaranju novih horizonata» itd., dok ekspanzija tehnike i definiranje čovjeka kao *homo fabera* dominira u velikoj većini priloga. Što se toga tiče tekstovi su mogli biti napisani i prije 150 godina u doba suverene vladavine viktorijanskog progresivizma. Simbolično, od 134 članka ekološkim problemima posvećen je *jedan i posljednji* članak pod nazivom «svjetski okoliš» u kojem se ovi tretiraju kao smetnja za nesmetanu ekspanziju globalne civilizacije i širenje liberalnog modela Napretka i Demokracije. To je, međutim, gigantski napredak, jer u prethodnim izdanjima taj članak nije postojao. Antiekološka i antropocentrička orijentacija *Timesovog* atlasa nije nimalo smanjena od prvog (1978.) do petog (1998.) izdanja: jednako dominira vehementna progresivistička mitologija, tj. Uspon Čovjeka iz mraka divljaštva, gluposti i praznovjerja u svjetlo Civilizacije i Visoke Kulture. Za autore ljudska povijest je progresivna, jer znači da čovjek prestaje biti dio Prirode i postaje njezin gospodar. Povijest civilizacije isključivo je povijest međuljudskih odnosa, dok ne-ljudski entiteti figuriraju samo kao «sirovine» za ljudsku eksploataciju ili kao «zapreke» za prevladavanje u korist Napretka Civilizacije. Odnos između čovjeka i ne-ljudskih entiteta prikazuje se na izrazito jednostran način, jer je samo prvi – autonomno i racionalno biće – aktivni agent, dok su potonji objekti za manipulaciju. Neprekidna i trajna ovisnost svih civilizacija o prirodi, višestruki utjecaj ne-ljudskih entiteta na čovjeka, te dublji ekološki uzroci sloma civilizacija ostaju potpuno skriveni. No, nisu ostali skriveni za sve historičare, koje je rastuća ekološka kriza potaknula zadnjih desetljeća da promijene smjerove istraživanja.

Eko-historija, koja kao povijesna disciplina nastaje tek 1970-ih godina, ima svoje davne preteče u povijesno-antropološkim analizama drugih društava, posebno razmišljanju civiliziranih autora o tzv. primitivnim narodima. U njima je do nedavno primat imao moralni pristup – opravdanje ili kritika civilizacije – ali često se pojavljivalo i nešto što bi se moglo nazvati proto-

ekološka komponenta. Moralistički i proto-ekološki pristup bili su često povezani, jer su, primjerice, mnogi antički pisci tvrdili da «barbari» imaju superiorne moralne osobine zbog «prirodnijeg» načina života, bez gradova i centraliziranih birokratskih država. U antici su postojale ambivalentne tendencije prema «barbarima», za koje se smatralo da su na nižoj kulturnoj razini, ali često moralno «plemenitiji» i više u «skladu s prirodom». Te su ambivalentnosti nastavljene i u moderno doba kada se, od kraja XV. stoljeća, Europljani susreću sa stanovništvom u Amerikama. Od Las Casas i Montaignea dalje pojavljuje se konstrukcija plemenitog divljaka kao osnove za kritiku dekadentnih aspekata europske civilizacije, opet primarno s moralističkih, a ne ekoloških pozicija. Proto-ekološki pristup bio je primjetan u čestoj tvrdnji da «divljak» - koji je, za razliku od antike, često označavao prave plemensko-sakupljačke grupe - bolje poznaje prirodne zakone, jer živi u skladu s prirodom i nije iskvaren artificijelnošću civilizacije. Tadašnji plemeniti divljak primarno je trebao služiti kao konstrukcija etičkog učitelja, dok u novije vrijeme treba služiti kao konstrukcija ekološkog učitelja. Te su moralističke tendencije ostale trajno prisutne kroz XIX. i XX. stoljeće. No, prevladavale su negativne ocjene, mišljenje da su «barbari» ili «primitivci» niža stvorenja, jer im nedostaje viša kultura urbane civilizacije.

Moderna antropologija, koja se pojavljuje u viktorijanskoj Engleskoj u drugoj polovici XIX. stoljeća, polazila je od progresivističkog viđenja povijesti u obliku socijalnog evolucionizma, jer je, za obrazovane ljude XIX. stoljeća, «evolucija» bila identična s «napretkom». Klasični viktorijanski evolucionizam više nije «divljake» smatrao poluljudskim nakazama, već ljudima, koji su zaostali u povijesnom razvoju i koji bi ubrzano trebali prijeći put do napredne industrijske civilizacije. Različita društva izražavaju različite oblike socijalne evolucije pri čemu su moderne plemensko-sakupljačke grupe na najnižem, a moderna industrijska društva na najvišem stupnju razvoja. Tada se često smatralo - na temelju čega je konstituiran pojam «primitivnog društva»² - da su moderne sakupljačko-lovačke grupe fosilizirani ostaci iz pleistocenskog (kamenog) doba i da se iz njih može direktno nau-

² Adam KUPER, *The Invention of Primitive Society*, London 1988. i Bernard McGRANE, *Beyond Anthropology*, New York 1989. istaknuli su da «primitivna društva» nisu povijesna činjenica, već konstrukcija XIX. stoljeća i progresivističkog tumačenja povijesti. Ideja napretka konstruirati «primitivizam» kao «nižu fazu» u odnosu na «naprednu» europsku civilizaciju. Robert KELLY, *The Foraging Spectrum*, Washington 1995. ističe da moderni lovci-sakupljači nisu ni fosilizirani ostaci iz kamenog doba, ni samo kvantitativno različiti od civilizacije. Za Kellyja lovci-sakupljači su weberijanski idealni tip - korisna konstrukcija za znanstvene generalizacije s kojima treba biti oprezan, jer je slika o njima prošla kroz sve moguće metamorfoze: od glupih i zaostalih divljaka do prosvijećenih ekoloških konzervacionista. Umjesto uobičajenog izraza lovci-sakupljači (*hunter-gatherers*), koji prenaplaćava značaj lova i ekonomske djelatnosti, ovdje se koristi izraz plemensko-sakupljačke grupe (*tribal-foraging bands*), koji ističe osnovne oblike socijalnog ustroja i ekonomske djelatnosti. O općenitim idejama i strujama u antropologiji od sredine XIX. stoljeća do danas usp.: George STOCKING, *Victorian Anthropology*, New York 1987; Isti, *After Tylor*, Madison 1999; Paul ERICSON - Liam MURPHY, *A History of Anthropological Theory*, New York 1998; Adam KUPER, *Culture: The Anthropologist's Account*, Cambridge 1999; Marvin HARRIS, *The Rise of Anthropological Theory*, Walnut Creek 2001; Jerry MOORE, *Povijest antropoloških teorija*,

čiti kako su naši davni preci živjeli. Od početka do druge polovice XX. stoljeća u antropologiji su izrazito dominirao progresivistički pristup, uključujući i školu Franza Boasa, jer su, u konceptu progresivističkog tumačenja povijesti, «primitivci» uvijek morali biti na dnu.³ Smatralo se da su naši davni preci živjeli teškim i bijednim životom u neprekidnoj surovoj borbi za opstanak protiv zvijeri, elementarnih nepogoda i drugih ljudskih grupa, što je civilizirani čovjek, navodno, prevladao. Ekološki pristup u prvim generacijama antropologije nije postojao, pogotovo ne u obliku ekološke kritike (moderne) civilizacije, jer su ekološki problemi još bili mali i lako zanemarlivi. Sa slabljenjem mita o napretku u urbano-industrijskim društvima tokom XX. stoljeća počelo se i na plemensko-sakupljačke grupe gledati povoljnije. Veliki francuski antropolog Claude Levi-Strauss gledao je negativno na razvoj civilizacije, smatrajući da su ove opčinjenje materijalnog ekspanzijom i neautentičnim životom. Primitivna društva su za Levi-Straussa hladna društva, jer imaju mali utrošak energije, ali njihovi pripadnici žive znatno sretnije, dok je sa civilizacijama obratno. Levi-Strauss je posebno kritizirao moderni sekularni humanizam – u marksističkom i liberalnom obliku – koji je doprinio stvaranju ogromnih katastrofa, od svjetskih ratova do ekološke devastacije, jer ne priznaje nikakve granice ljudskim mogućnostima. Humanizam je moderno nastojanje da čovjek postane gospodar Prirode i da svoju kulturu zasnuje kao zasebno kraljevstvo. Za Levi-Straussa moderna je civilizacija golemi parazit, koji preživljava eksploatirajući ili uništavajući prirodu i starije kulture. Primitivna društva mogu se mijenjati pod pritiskom vanjskih okolnosti, ali inače ostaju u socijalnoj i ekološkoj ravnoteži (homeostazi), dok moderna društva teže maksimalnoj demografskoj i tehničkoj ekspanziji, što rezultira rastućim poremećajima i dezintegracijama.⁴ Od 1960-ih postupno godina dolazi do napuštanja stare hobbesijanske slike o bijednom životu plemensko-sakupljačkih grupa i isticanja da oni imaju obi-

Zagreb 2002; Wiktor STOCZKOWSKI, *Explaining Human Origins*, Cambridge 2002; Robert CARNEIRO, *Evolutionism in Cultural Anthropology*, Boulder 2003. O novijim rezultatima istraživanja modernih plemensko-sakupljačkih grupa usp.: Richard LEE – Richard DALY, *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge 1999; Tim INGOLD (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London 2002; Catherine PANTER-BRICK – Robert LAYTON – Peter ROWLEY-CONWY, *Hunter-Gatherers: An Interdisciplinary Perspective*, Cambridge 2003. Zadnjih godina detaljno je pisano o ekološkim aspektima antropologije i proučavanja plemenskih zajednica: Philippe DESCOLA – Gisli PALSSON (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, London 1996; Emilio MORAN (ed.), *Human Adaptability: An Introduction to Ecological Anthropology*, Boulder 2000; Carole CRUMLEY (ed.), *New Directions in Anthropology and Environment*, Lanham 2001; Nora HAENN – Richard WILK (eds.), *The Environment in Anthropology*, New York 2001.

³ Boas i njegovi učenici često su kritizirali arogantni eurocentrički progresivizam i prezir prema drugim kulturama, često iznoseći stavove, koji su izgledali kao kulturni relativizam. No, oni su, kao liberali, ostali uvjereni u progresivnost ljudske novije povijesti (posthistorije) i također su vlastito društvo stavljali na vrh.

⁴ Usprkos mnogim kvalitetnim analizama Levi-Strauss je ostao na razini pretevolucijskog i pretekološkog mišljenja, jer je ignorirao postojanje evolucijski oblikovane ljudske prirode, značaj duboke evolucijske prošlosti i zadržao je, tipično za Francuza, striktni dualizam priroda-kultura za koji je mislio da je obilježje svih društava.

lje dokolice, iako moraju živjeti, zbog pritiska poljodjelskih i stočarskih društava, u marginalnom pustinjском ili polarnom području. Tada i kasnije sve se češće ističe ekološka superiornost plemenskih zajednica – nazivi «primitivci» i «divljaci» izgubili su se do 1940-ih godina – u odnosu na ekološku neodrživost i destruktivnost (moderne) civilizacije.

Antropologija je izvorno započela kao svojevrsno opravdanje europskog kolonijalizma i imperijalizma, da bi se, zadnjih desetljeća, povremeno transformirala u radikalnu kritiku ne samo moderne civilizacije, već i civilizacije kao takve. Američki antropolog Stanley Diamond smatrao je da civilizacija «originates in conquest abroad and repression at home». Sukob između centralizirane države i autonomnih zajednica, u čijem potčinjavanju se korijeni međuljudska eksploatacija, osnovno je obilježje civilizirane povijesti. Povijest civilizacija, ističe Diamond, znači stalno pogoršavanje životnih uvjeta za sve veći broj ljudi zbog nejednakosti, ratova, državnog nasilja, ekološke devastacije i različitih drugih pritisaka. «Search for the primitive» znači nastojanje da se otkriju izvorni potencijali čovjeka i istinska ljudskost, koju je civilizacija, sa svojim eksploatorsko-destruktivnim mehanizmima, uvijek skrivala. Bolest moderne civilizacije proizlazi iz njezine nesposobnosti da inkorporira najbolje osobine primitivnih društava: egalitarizam, socijalnu i ekološku stabilnost, solidarnost, tehniku po ljudskoj mjeri, prirodnu podjelu rada, autoritet bez prisile, primat tradicije, lako zadovoljenje materijalnih potreba itd. Diamond smatra da su primitivna društva integrirane cjeline bez podjela i sukoba među dijelovima, koji su uobičajeni u civilizaciji i zalaže se za integriranje primitivnog i civiliziranog na temelju «prikladne tehnologije».⁵ John Bodley također smatra, u knjizi koja je doživjela već četiri izdanja od prvog iz 1975., da su primitivna društva u mnogim aspektima superiorna civilizaciji. Za razliku od Diamonda, koji primarno ističe problem međuljudske eksploatacije, Bodley posebno naglašava ekološku održivost i stabilnost kao prednosti sakupljačko-lovačkih društava uz odsutnost ratova i država, egalitarizam i demografsku ravnotežu. Iako se zalaže za očuvanje civilizacije Bodley ističe da su temeljni problemi urbano-industrijskih društava ukorijenjeni u osnovici ne samo moderne civilizacije, već civilizacije kao takve. U modernoj civilizaciji kulminiraju sve najgora i najdestruktivnije osobine civilizacije: međuljudska alijenacija, ekološka destrukcija, ratovi, birokratski centralizam, atomizam, nemogućnost zadovoljenja vitalnih potreba itd. Ratovi, urbano nasilje, konzumizam i ekološka devastacija simptomi su nesposobnosti civilizacije da iznađe održivi i zdrav način života. Bodley navodi da plemenska društva interveniraju u okolinu, ponekad i destruktivno, ali to se ne može izjednačavati s destrukcijom (moderne) civilizacije. Slično Diamondu i Bodley se zalaže za transkulturni utopizam, tj. povezivanje najboljih osobina primitivnog i civiliziranog društva u obliku tisuća malih zajednica povezanih u globalnu komunikacij-

⁵ Stanley DIAMOND, *In Search of the Primitive*, New Brunswick 1974.

⁶ John BODLEY, *Anthropology and Contemporary Human Problems*, New York 2000. Richard MANNING, *Against the Grain: How Agriculture has Hijacked Civilization*, New

sku mrežu.⁶ Svi noviji antropološki kritičari ističu da primitivna društva ne poznaju rat kao borbu organiziranih vojski da kontrolira određeno područje. A. Kuper⁷ i R. Kelly⁸ ističu da su paleolitska društva poznavala oružane sukobe, ali ne i rat kao sredstvo zaposjedanja teritorija. Rat se pojavljuje tek sa sjedilačkim životom i poljoprivredom, te se širi usporedo sa širenjem civilizacije. I neki su biološki orijentirani antropolozi od 1970-ih godina, poput Robina Foxa isticali da je razvitak civilizacije onemogućio manifestiranje dobre ljudske prirode i stvorio ogromne socijalne i ekološke poremećaje. Fox je smatrao da čovjek može preživjeti samo ako rekonstruira barem neke uvjete pleistocenskog života i ispravi poremećene kulturne parametre, koji ne poštuju ljudska genetska ograničenja. Za Foxa posthistorija – nekoliko tisuća godina civilizacije – predstavlja «blink at the end of the trajectory», koji ne smije sakrivati postojanje ljudske prirode prilagođene na drevni pleistocenski život.⁹ R. Rappaport zagovarao je 1970-ih godina i kasnije, holističku ekološku antropologiju, koja ističe primat ekološke homeostaze – samoorganizirajuće i samoregulirajuće tendencije eko-sustava nasuprot modernističkom isticanju individualističke žudnje za moći. U primitivnim društvima ljudi djeluju kao dio prirode, ne protiv nje, jer svrha adaptacijskih procesa nije uvećanje moći, već ravnoteža eko-sustava. Ljudska su društva često pokazivala lošu prilagođenost – nesposobnost očuvanja ravnoteže s okolinom. Rappaport je detaljno pisao o značenju religioznih rituala kao temeljnog mehanizma ljudske adaptacije i potrebom za redom, koji doprinosi očuvanju ekološke ravnoteže.¹⁰

York 2004., ukazuje na mnoge negativne posljedice uvođenja poljoprivrede. Negativno viđenje civilizacije, ali i potrebu njezinog pomirenja s plemenskim načinom života zagovaraju i antropolozi Jack WEATHERFORD, *Savages and Civilization*, New York 1994., Andrew SCHMOOKLER, *The Parable of the Tribes*, Berkeley 1995., Hugh BRODY, *The Other Side of Eden*, New York 2002. i drugi. Ti autori smatraju da je problem civilizacija kao takva, ali ipak predlažu njezino «popravljanje» uglavnom na temelju transkulturnog utopizma – komuiniranju elemenata iz različitih kultura.

⁷ Adam KUPER, *The Chosen Primate*, Cambridge Mass. 1994.

⁸ Raymond KELLY, *Warless Society and the Origin of War*, Massachusetts 2000. Za Lawrencea KELLYJA, *War Before Civilization*, Oxford 1996, izvorište rata je u tzv. neolitskoj revoluciji i prelasku na poljodjelski način života, koji po prvi put omogućava akumulaciju viškova i stvaranje ratničkih elita.

⁹ Robin FOX, *Search for Society*, New Brunswick 1989.; Isti, *Conjectures and Confrontations: Science, Evolution and Social Concern*, New Brunswick 1997. U knjizi *The Imperial Animal*, New Brunswick 1999., prvi put objavljenoj 1971., Fox i Lionel Tiger kritizirali su i utopijski idealizam, koji također ignorira postojanje ljudske biogramatike i, raspirivanjem potpuno nerealnih nada, samo uvećava ljudsku bijedu. Osim Foxa i Tigera i drugi su antropolozi u novije vrijeme kritizirali kulturni determinizam, koji ignorira evolucijsku i biološku dimenziju ljudskog postojanja (Lee CRONK, *That Complex Whole: Culture and the Evolution of Human Behaviour*, Boulder 1999; Neil CHAGNON [ed.], *Adaptation and Human Behavior*, New York 2000; Brace LORING, *Evolution in an Anthropological View*, Walnut Creek 2001). Australijski antropolog Derek Freeman iznio je 1980-ih i 1990-ih godina, u analizi radova Margaret Mead o Samoï, najpoznatiju sociobiološku kritiku kulturnog determinizma, koji i danas dominira u povijesno-socijalnim disciplinama.

¹⁰ Roy RAPPAPORT, *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond 1979; Isti, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999. Novije antropološke analize religije često ističe njezin doprinos ekološkoj stabilnosti i ograničenju ljudskoj ekspanziji u jednostavnim društvima.

Antropolog D. Suzuki kritizirao je ignoriranje ekološke krize u javnosti i masovnim medijima kao bijeg od stvarnosti i odbijanje ljudi da se suoče s najozbiljnijim izazovom od njihovog postojanja na Zemlji. Za Suzukija priroda i mreža života su sveti, nešto što zavređuje najdublje ljudsko poštovanje i što nas svakodnevno održava na životu. Resakralizacija prirode trebalo bi biti među najvažnijim zadacima u stvaranju novog, ekološki zdravijeg sustava vrijednosti. Ljudi ne mogu upravljati prirodom, jer njihovo znanje o složenim ekološkim procesima uvijek ostaje krajnje fragmentarno. Suzuki ističe da čovječanstvo mora prestati živjeti u iluzijama o spasonosnom tehno-fiksi i «osvajanju prirode» i postati svjesno svoje trajne ovisnosti o mreži života. U tome može pomoći moderna znanost, ali još više predaje tradicionalnih plemenskih društava kod kojih je dominirala sakralnost prirode. Za urođeničke narode zemlja je osnovica života i izvor inspiracije, identiteta, povijesti i značenja. Suzuki se ne zalaže za obnovu njihovog života i vjeruje da je moguće spasiti globalnu civilizaciju ako se zaustavi demografski porast i ostvari se prijelaz od fosilnih goriva na sunčevu energiju.¹¹ Slično uvažavanje drevnih društava iznosi i T. Hartmann, koji se zalaže za temeljitu promjenu ponašanja i svjetonazora u cilju izgradnje ekološki zdravijih društava. Hartmann pravi razliku između Starijih kultura – društava sakupljača-lovaca – koja su priznavala ljudsku pripadnost prirodi, organsko viđenje svijeta, svetost ne-ljudskih entiteta, kulturnu pluralnost i Mlađih kultura gradova-država, koje počivaju na demografskoj i tehničkoj ekspanziji, hijerarhiji, dominaciji, istrebljivanju drugih kultura i vrsta, ekološkoj destrukciji itd. Potrebno je, smatra Hartmann, učiti ekološku održivost od Starijih kultura uz primjenu alternativnih izvora energije i novih kulturnih vrijednosti.¹² Antropolog i filozof P. Shepard smatra da je najdublje izvoriste ekoloških i drugih problema modernog čovjeka u pojavi poljoprivrede i civilizacije. To je katastrofa od koje se čovječanstvo nikada nije oporavilo i utonuće u sve dublje ludilo, koje kulminira u svjetskim ratovima i globalnoj ekološkoj destrukciji. Povijest civilizacije, ističe Shepard, obilježena je ratovima, nasiljem, međuljudskom eksploatacijom i ekološkom devastacijom zbog prevelikog jaza između genetske osnovice i kulturnog okru-

¹¹ David SUZUKI, *The Sacred Balance*, New York 1998.

¹² Thom HARTMANN, *Posljednji žar pradavnog sunca*, Zagreb 2002. Iznimno popularna trilogija američkog književnika Daniela Quinna – «Ishmael» (1992), «Priča o B» (1996) i «Izvan civilizacije» (1999) – također ukazuje na superiornost plemensko-sakupljačkih grupa sa stajališta ekološke održivosti i socijalne integracije. Quinn pravi razliku između «Ostavitelja» (*Leavers*) – plemenskih zajednica – koji ostavljaju moć u rukama bogova i «Uzimatelja» (*Takers*) – civiliziranih društava – koji ju nastoje prisvojiti kako bi postali gospodari svoje sudbine. Ostavitelji smatraju da čovjek pripada svijetu i prirodi, a Uzimatelji misle da svijet pripada čovjeku i da ga čovjek može eksploatirati kako mu se sviđa. Uzimatelji su prošli Veliki Zaborav – iluziju da ljudska povijest počinje tek s poljoprivredom i civilizacijom. Sve civilizirane religije podupiru Veliki Zaborav i tvrde da čovjek nije dio prirode. Popularnost pisaca poput Hartmanna i Quinna ukazuje, ipak, na značajno opadanje progresivističkog i optimističkog raspoloženja i u široj javnosti, te o većoj spremnosti da se prizna ekološka i druga superiornost jednostavnih društava. No, to je izmiješano s još uvijek dominantnom hobbesijanskom slikom o plemenskim društvima.

ženja. Čovjek je, naime, evolucijski prilagođen na drevni plemensko-sakupljački život i pošto se ne može snaći u bitno različitom urbano-civiliziranom okruženju reagira patološki i nastoji sve kontrolirati ili uništiti.¹³ M. Harris, antropolog poznat po koncepciji kulturnog materijalizma, smatrao je da su ekološka ograničenja osnovni čimbenici u razvoju i opstanku svih društava. U svim ranijim društvima ljudi su se odupirali tehničkim promjenama zbog ogromnog utroška rada i energije. Za Harrisa socijalna evolucija znači stalno nastojanje ljudi da spriječe opadanje kvalitete življenja zbog demografskog pritiska i ekološke degradacije. Ljudi moraju unapređivati tehniku da bi spriječili daljnje srozavanje životnog standarda, ali te mjere vode daljnjem pogoršanju. Suvremena ekološka degradacija i kraj američkog sna o neograničenoj tehničkoj ekspanziji potiču razvoj religioznog fundamentalizma, utopijska fantaziranja i idealističko-opskurantističke tendencije u socijalnim znanostima. No, Harris zadržava vjeru u progresivnost povijesti, jer misli da je «kulturna evolucija» značila smanjenje šteta i povećanje koristi za pojedinca.¹⁴

Kritička antropologija imala je veliki odjek u nekoliko struja radikalne ekološke kritike, posebno tokom 1980-ih i 1990-ih godina. Dubinska ekologija, koja zagovara ekocentrički holizam, često ističe superiornost sakupljačko-lovačkih društava i, u kultu divljine, sadrži snažne primitivističke elemente. Ona kritizira moderni antropocentrički voluntarizam i humanistički subjektivizam, koji čovjeka proglašavaju mjerom sviju stvari i gospodarom Prirode i ističe pripadnost čovjeka biotičkoj zajednici, čija ograničenja mora poštovati ako želi preživjeti i dobro živjeti. Anarho-primitivizam, čiji je najpoznatiji predstavnik John Zerzan, zagovara primitivističku kritiku civilizacije kao središte međuljudske represije i ekološke destrukcije i izvodi konzekventne zaključke iz ranije spomenute kritičke antropologije. Ekološku superiornost jednostavnih društava često ističe i eko-feminizam, ali s naglaskom ne na plemensko-sakupljačke grupe, već na hortikulturalne i rane agrarne zajednice u kojima su, navodno, žene imale vodeću ulogu. Ekološke prednosti jednostavnih društava isticali su i neki neradikalni ekološki filozofi, poput Petera Wenza¹⁵ i Bairda Callicotta. Callicott je detaljno pisao o sjevernoameričkim Indijancima, smatrajući da su mnoga plemena imala neku vrstu protoekološke etike zemlje (*land ethics*), koja je ohrabrivala poštovanje prema Prirodi za razliku od eksploatatorskog stava bijelih Europljana. Indijanci su, smatra Callicott, priznavali čovjekovu pripadnost

¹³ Paul SHEPARD, *Nature and Madness*, Athens 1998; Isti, *Coming Home to the Pleistocene*, Washington 1998; Isti, *Encounters with Nature*, Washington 1999.

¹⁴ Marvin HARRIS, *Cannibals and Kings*, New York 1991; Isti, *Culture, People, Nature*, New York 1997; Isti, *Cultural Materialism*, Walnut Creek 2001. Sociolog S. Sanderson nastoji razviti, na temelju Harrisovih analiza, koncepciju evolucijskog materijalizma, koja također ističe vanjski pritisak, posebno povećanje stanovništva i iscrpljivanje prirodnih dobara, kao osnovni čimbenik tzv. socijalne evolucije (Stephen SANDERSON, *Social Transformations*, Lanham 1999; Isti, *Social Evolutionism*, Oxford 2000; Isti, *The Evolution of Human Sociality*, Lanham 2001).

¹⁵ Peter WENZ, *Nature's Keeper*, Philadelphia 1996.

Prirodi, srodnost svih oblika života, nepostojanje nepremostivog jaza između čovjeka i drugih vrsta, organski karakter svijeta i povezanost svih dijelova Prirode, što je slično modernoj teoriji evolucije i ekologiji. Takav svjetonazor mogao bi biti protuteža zapadnjačkom stavu, koji ističe mehanicizam, atomizam, antropocentrizam i resursizam.¹⁶ Pozitivno vrednovanje plemensko-sakupljačkih grupa posebno je prisutno u eko-psihologiji, koja ističe potrebu obnove duhovne i psihološke povezanosti čovjeka sa zemljom, zavičajem i zajednicom. Eko-psiholozi navode da su sakupljači-lovci priznavali duhovni i religiozni karakter Prirode nasuprot modernom mehanicizmu i instrumentalizmu.¹⁷ Ekološki kritičar B. Charlton smatra da je otuđenje – jedno od središnjih koncepcija socijalne teorije – posljedica napuštanja plemensko-sakupljačkih grupa u korist agrikulturno-civiliziranih društava. Za plemenske zajednice sve je povezano i nema odvojenih entiteta, oni se osjećaju kod kuće u oduhovljenom svijetu, dok se u civilizaciji ljudi osjećaju otuđeni od svijeta i drugih ljudi i očajnički traže «smisao života». Za sakupljače-lovce svijet je po sebi ispunjen smislom – ljudski je život po sebi smislen jer je čovjek integralni dio smislenog svijeta. Civilizirani, posebno moderni čovjek nastoji nametnuti smisao besmislenom svijetu – Priroda je skup atoma i objekata za ljudsku manipulaciju.¹⁸ Slična je kritika britanskog antropologa fenomenološke orijentacije T. Ingolda koji kritizira dualizam priroda/kultura kao izraz otuđene perspektive «objektivnog» znanstvenika, koji želi do istine doći «neutralnom» kvantifikacijom, umjesto direktnim iskustvom kroz život u malim zajednicama. Pošto plemenske

¹⁶ Baird CALLICOTT, *In Defense of the Land Ethics*, Albany 1989. Grupa eko-filozofa nedavno je kritizirala Callicottovo primjenjivanje etike zemlje na Indijance, smatrajući da su urođenička plemena pokazivala poštovanje prema ne-ljudskim entitetima, ali ne i «brigu» i «odgovornost», koji impliciraju zapadnjačku težnju za kontrolom i dominacijom. Apstraktna etička načela nerazumljiva su urođeničkim narodima, koji imaju neposredan i blizak odnos sa zemljom i zavičajem (Lee HESTER et al., «Callicott's Last Stand», *Land, Value, Community* (ur. W. Oudekirk i J. Hill), Albany 2002., 253-278). I David ABRAM, *The Spell of the Sensuous*, New York 1996., smatra da inzistiranje na «razvoju ekološke svijesti», koju često predlažu i profesionalni eko-historičari, pokazuje otuđenje od zajednice i zavičaja. Dubinski ekolozi najviše su kritizirali eko-paternalističke koncepcije, koje misle da su ljudi gospodari Prirode i da ju trebaju «štititi». U različitim strujama eko-filozofije i eko-teologije česta je kritika religija agrarnih civilizacija, posebno židovsko-kršćanske tradicije, kao velikog krivca za ohrabrivanje ekološki destruktivnog ponašanja, jer se tvrdi da je Bog čovjeku dao «pravo» da upravlja Zemljom. O dubinskoj ekologiji i drugim ekološkim teorijama autor je detaljnije pisao (Tomislav MARKUS, *Ekologija i antiekologija*, Zagreb 2004) kao i novoj knjizi, koja bi uskoro trebala izaći, također u izdanju Hrvatskog sociološkog društva.

¹⁷ Theodor ROSZAK, *The Voice of the Earth*, New York 1992; David KIDNER, *Radical Environmentalism and the Politics of Subjectivity*, Albany 2001; Andy FISHER, *Radical Ecopsychology*, Albany 2002. Takve je stavove kritizirao transpersonalni psiholog K. Wilber, vjerojatno najprevođeniji akademski pisac zadnjih desetak godina, u ime zapadnjačke «racionalnosti» i progresivizma (Ken WILBER, *Sex, Ecology, Spirituality*, Boston 2000; Isti, *The Brief History of Everything*, Boston 2000). Wilber se posebno oslanja na radove njemačkog socijalnog teoretičara Juergena Habermasa, koji zadržava vjeru u progresivnost Povijesti – točnije: posthistorije – superiornost urbano-industrijskih društava.

¹⁸ Bruce CHARLTON, «What Is Meaning of Life?» (2002) (<http://www.hedweb.com/bgcharlton/meaning-of-life.html>)

zajednice žive u interaktivnoj uzajamnosti sa svojim okolišem i ne nastoje, poput modernog čovjeka, «osvojiti» Prirodu, njihovo viđenje «svijeta» bitno je drugačije – lokalno, kvalitativno i kontekstualizirano. Apstraktno i kvantificirano znanje izraz je antropocentričke arogancije i otuđivanja ljudi od zajednice i zavičaja.¹⁹

Antropološka kritika civilizacije tokom od 1970-ih godina dalje imala je sve naglašeniji ekološki karakter s jasnim elementima kritičke eko-historije – pokušaja rekonstrukcije ekološke povijesti plemensko-sakupljačkih grupa kako bi se ukazalo na njihovu superiornost u odnosu na civilizirana društva. Njezino je osnovno obilježje napuštanje Hobbesa i približavanje Rousseauu, odnosno premještanje kritike od primitivnih na civilizirana društva.²⁰ No, tokom 1990-ih godina došlo je do reakcije i djelomičnog povratka Hobbesu na novim osnovama. Slom komunizma ojačao je vjeru liberala u održivost i progresivnost liberalne demokracije kao poretka «koji nema alternative». U kritici radikalnog ekologizma geograf M. Lewis napao je prikazivanje plemenskih grupa kao izvanvremenskih zajednica, koje žive u savršenoj harmoniji s okolinom. Iako priznaje da jednostavnija društva mogu biti manje destruktivna Lewis zagovara prometejski environmentalizam, daljnju ekspanziju urbano-industrijskih društava do njihovog potpunog odvajanja od Prirode.²¹ R. Edgerton smatra da sva društva pokazuju patološko i destruktivno ponašanje, ali jednostavna društva u većoj mjeri nego složena zbog robovanja tradiciji i tehničke zaostalosti. Složena društva, posebno moderna, imaju najbolju razinu prilagođenosti zbog tehničke inventivnosti, efikasne eksploatacije okoliša i spremnog reagiranja na ekološke izazove. Patološka ponašanja u modernim društvima posljedica su očuvanja zastarjelih i iracionalnih predrasuda iz prošlosti, koje treba prevladati znanstvenom edukacijom. Iako priznaje da se ljudi urbano-industrijskih društava često ponašaju iracionalno Edgerton stavlja naglasak na patologiju ne-

¹⁹ Tim INGOLD, *The Perception of the Environment*, London 2000. Ingold je kritizirao jednostranosti u sociobiološkim teorijama, koje prenaplašavaju značaj genetske osnovice i ignoriraju holističke – kulturne i ekološke – okvire ljudskog postojanja. Slična je kritika Petera RICHERSONA i Roberta BOYDA, *Nor By Gene Alone*, Chicago 2005; Isti, *The Origin and Evolution of Cultures*, Oxford 2005.

²⁰ William Adams, *The Philosophical Roots of Anthropology*, Stanford 1998., smatra da mnogi antropolozi zadnja tri-četiri desetljeća naginju prema kulturnom primitivizmu – poštovanju prema ne pojedinca kao plemenitom divljaku, već prema ustanovama primitivnog društva kao ekološki ili nekako drugačije superiornom. Primitivizam je nesvjesna emocionalna protustruja, a ne svjesno opredjeljenje. Adams ističe da primitivizam cvjeta u vremenima nesigurnosti i sumnje – kao danas – jer to je pesimistička doktrina, koja ističe moralnu i duhovnu – danas i ekološku – inferiornost civiliziranog čovjeka. No, to najčešće nije «čisti» primitivizam, već kulturni relativizam, koji osuđuje asimilaciju primitivnih društava i kritizira destruktivnost moderne civilizacije.

²¹ Martin LEWIS, *Green Delusions*, Durham 1992. O različitim kritikama radikalnog ekologizma detaljnije se govori u spomenutoj autorovoj knjizi o dubinskoj ekologiji.

²² Robert EDGERTON, *Sick Societies: Challenging the Myth of the Primitive Harmony*, New York 1992. Slična je kritika Roberta WHELANA, *Wild in Woods: The Myth of the Noble Eco-Savage*, London 1999; Tera ELLINGSONA, *The Myth of the Noble Savage*, Berkeley 2001;

industrijskih društava.²² I britanska antropologinja K. Milton kritizira tezu o ekološkoj superiornosti sakupljačko-lovačkih društava, smatrajući da sva društva ekološki destruktivna. Primitivna društva mogu biti manje destruktivna, ali nemaju nikakvu ekološku svijest i lako mogu podleći destruktivnom ponašanju. Iako brani tehničku civilizaciju Milton izražava simpatije prema dubinskoj ekologiji i drugim strujama radikalnog ekologizma zbog njihove kritike antropocentričkog resursizma i instrumentalno-imperijalističkog odnosa prema ne-ljudskoj prirodi.²³ Neofunkcionalistički sociolozi A. Maryanski i J. Turner također brane urbano-industrijska društva u obliku liberalnih demokracija, smatrajući da se u njima najbolje izražava immanentne težnje ljudske prirode prema individualnosti, slobodi i autonomiji.²⁴ Antropolog S. Krech kritizirao je tezu o ekološkoj superiornosti američkih Indijanaca, smatrajući da se oni reduciraju na životinjsku vrstu, jer im se negira temeljna ljudska osobina – kulturna kreativnost i svrhovito mijenjanje okoliša. Indijanci nisu bili svjesni konzervacionisti, već su nastojali manipulirati okolišem što su bolje mogli, često uz destruktivne posljedice. Krech smatra da i urbano-industrijska društva mogu ostvariti jednaku ekološku održivost kao i indijanska plemena, koja su tisućama godina provodila masovni *eco-management*. Pravi konzervacionizam tvorevina je ekološke znanosti XX. stoljeća, koji Indijancima nije mogao biti poznat zbog vjerovanja u tabue i ponovno rađanje.²⁵ Arheolog Ch. Redman smatra da nikada nije postojao raj, koji bi ljudi napustili, jer su sva ljudska društva provodila devastaciju okoliša i istrebljivala druge vrste. Za Redmana ljudi su potpuno dio Prirode, ali ipak bitno različiti od drugih vrsta zbog moći kulturne adaptacije s kojom su prevladali sve teškoće i postali gospodari svijeta. Transmisijom kulturnog znanja ljudi mogu riješiti sve probleme, ali opstanak progresivne tehničke civilizacije nije siguran. Redman dopušta da je

Stevena LeBLANCA, *Constant Battles*, New York 2003. i drugih progresivističko-modernističkih pisaca. U toj se literaturi vrlo često najprije konstruira plemeniti divljak i ekološki svetac, koji živi u savršenoj harmoniji sa svojom okolinom, a zatim se dekonstruira vlastita konstrukcija s ciljem obrane progresivističkog tumačenja povijesti i tehničke civilizacije. U dekonstruiranju «plemenitog divljaka» Edgerton, Diamond, LeBlanc i drugi progresivisti često navode primjere patološkog ponašanja pripadnika *agrarnih* društava, od hortikulturalista do agrarnih civilizacija, a najmanje plemenskih društava. Ove analize uspijevaju pokazati samo da sakupljači-lovci nisu bili ekološki sveci, što teško da je veliko znanstveno otkriće. Plemeniti divljak (ekološki svetac, koji živi u raju i savršenoj harmoniji s okolinom) i demonski divljak (glupi primitivac, koji uništava sve oko sebe) podjednako su konstrukcije urbano-civiliziranog čovjeka, izraz nemogućnosti da se Drugi sagleda izvan crno-bijelih stereotipa.

²³ Kay MILTON, *Environmentalism and Cultural Theory*, London 1996.

²⁴ Alexandra MARYANSKI – Jonathan TURNER, *The Social Cage: Human Nature and the Evolution of Society*, Stanford 1992. U modernoj ekonomiji i evolucijskoj biologiji vrlo se često pojavljuje tvrdnja da individualistička kompeticija oko uvećanja ekonomskog, odnosno reproduktivnog uspjeha predstavlja osnovicu ljudske prirode iz čega bi proizlazio primat urbano-industrijskih društava. Osim primata kulturne adaptacije moderna civilizacija može se – logički, iako ne činjenično – braniti na temelju univerzalizacije nekih bitnih elemenata modernog društva.

²⁵ Shepard KRECH, *The Ecological Indian: Myth and History*, New York 1999.

njegov optimizam potpuno neutemeljen, jer nikada nisu postojali veći ekološki problemi, koji bi mogli uništiti ne samo modernu civilizaciju, već i čitavu ljudsku vrstu.²⁶ Arheolog S. LeBlanc smatra da plemeniti divljak, koji živi u savršenoj harmoniji s okolinom, nikada nije postojao, jer su od prada-vnih vremena ljudi međusobno ratovali i devastirali okoliš. Liberalna demo-kracija je, smatra LeBlanc, vrhunac povijesnog napretka, koja po prvi put omogućava prestanak rata i ekološke destrukcije, jer tehnika obećava rješa-vanje svih problema i materijalno obilje za sve ljude.²⁷ U široj javnosti nije bilo promjena, jer se stara slika o plemensko-sakupljačkim grupama kao zaostalim i bijednim divljacima – simbolizirana u poznatoj karikaturi špilj-skog pračovjeka, koji toljagom mlati drugog mužjaka i vuče ženku za kosu u špilju – trajno zadržala.²⁸

Profesionalni eko-historičari pretežno su stavljali naglasak na povijest civilizacija, ali često ih komparirajući s jednostavnim plemenskim društvima, koristeći istraživanja antropologa i arheologa.²⁹ Američki historičar D. Hughes među prvim je detaljnije pisao o ekološkoj dimenziji postojanja antičkih civilizacija, ističući da su ljudi dio Prirode i da često trpe posljedice vlastitog destruktivnog djelovanja. Povijest je, smatra Hughes, progresivna, jer znači širenje ljudske vlasti nad okolišem, ali su civilizacije često propa-dale jer su potkopale vlastite ekološke osnovice. Dok su primitivna društva bila svjesna svoje pripadnosti Prirodi urbana društva to su često zaboravljala, što je doprinosilo ekološkoj destrukciji. Za ekološku održivost potreban

²⁶ Charles REDMAN, *Human Impact on Ancient Environments*, Tucson 1999.

²⁷ Steven LeBLANC, *Constant Battles: The Myth of the Peaceful, Noble Savage*, New York 2003.

²⁸ U lijepo ilustriranoj slikovnici pod naslovom «Pretpovijest. Razvoj života na Zemlji» (Zagreb 2003) očuvana je neokrnjena progresivistička mitologija XIX. stoljeća: biološka evolucija je progresivna i kulminira u čovjeku; ljudska evolucija je progresivna i kulminira u globalnoj tehničkoj civilizaciji; civilizacije su «napredne», a plemenske zajednice «primitivne»; priroda ima krvave zube i pande (obilje slika s predatorskim sadržajima); ljudi su se od početka borili s neprijateljskim okolišem i drugim vrstama; čovjek je *homo faber* i *toolmaker*, uvijek s nekim oruđem ili oružjem u rukama, koje predstavlja Napredak i osvajanje prirode putem rada; primat lova kao put napretka: čovjek je jedino biće, koje aktivno preoblikuje okoliš, dok se druge vrste pasivno prilagođavaju; kulturom se čovjek emancipira od prirode i postaje gospodar svijeta itd. itd. Usprkos vrhunskoj računalnoj animaciji i najnovijim arheološkim podacima slikovnica je, što se tiče navedenih vrijednosnih stavova, mogla biti napisana prije 150 godina i, potpuno sukladna s ranije spomenutim *Timesovim* atlasom, pokazatelj još uvijek neosporne prevlasti progresivističke mitologije u široj javnosti. Slično je koncipirana i ilustrirana enciklopedija grupe francuskih autora u kojoj se posebno naglašava hominidna ekspanzija, koja je čovjeka učinila «gospodarem Zemlje» (Yves COPPENS [ed.], *Humans Origins: The Story of Our Species*, Paris 2003). To je klasični hobbesijanski mit o bijednom i glupom divljaku, «naprednom» samo koliko je sposoban prevladati svoj «animalitet» u korist «napredne civilizacije», koji je u antropološkim krugovima odavno napušten. Popularne enciklopedije prikazuju hominidnu evoluciju kao neprekidnu i tešku borbu protiv neprijateljskog okoliša u čemu razvoj oružja i oruža ima ključnu ulogu – jer Priroda nije čovjekov dom, već neprijatelj, kojeg treba pobijediti u ime Povijesnog Napretka. Povijest hominida prikazuje se, kroz prizmu sekularnog humanizma i njegove deifikacije Čovječnosti, kao progresivna ekspanzija, koja je čovjeka pretvorila od glupog majmuna u Gospodara svijeta. U veličanju hominidne i antropogene ekspanzije Čovjek slavi sebe kao novog Boga.

je dobar svjetonazor, ekološka znanost i racionalna kontrola ljudskog ponašanja. Hughes posebno ističe primjer Rimljana, koji su zagovarali antropocentrički i instrumentalni odnos prema prirodi, anticipirajući moderni svjetonazor. Slom rimske civilizacije je primjer ekološke propasti *par excellence*, posebno zbog iscrpljivanja zemljišta i deforestizacije. I moderna civilizacija mogla bi propasti ako se ne promijeni antropocentrički svjetonazor i ne počnu se bolje koristiti tehničke inovacije. U kasnijem djelu Hughes iznosi širi prikaz različitih društava od antike do XX. stoljeća, ističući da ekološka povijest («environmental history») analizira uzajamni utjecaj čovjeka i ne-ljudskih entiteta, jer su ljudi dio Prirode. To je bitna razlika u odnosu na stariju historiju, koja se koncentrirala uglavnom samo na međuljudske odnose. Ljudi su, ističe Hughes, životinjska vrsta podložna ekološkim ograničenjima i biološkim procesima – sve što se događa ljudskim društvima dio je ekoloških procesa. Zahvaljujući kulturnom prijenosu znanja ljudi mogu povećati intervenciju u okolinu, ali ne mogu nikada postati nezavisni od Prirode. I ovdje Hughes zadržava vjeru u progresivnost povijesti, smatrajući da poljoprivreda nije nužno destruktivna, jer tehnika može biti upotrebljena i za ekološki održivi način života. Prerano je reći da li su liberalne demokracije ekološki održive, ali, uz stabilizaciju stanovništva i bolje tehničke inovacije, imaju dobre izgleda. Hughes navodi da prošla iskustva ne pružaju velike nade, ali da ima mjesta za umjereni optimizam zbog razvoja ekološke svijesti, znanstvene edukacije, kreativnih mogućnosti kulture i prikladne tehnike.³⁰

I engleski historičar C. Ponting ističe ljudsku pripadnost prirodi i ovisnost o protoku materije i energije kroz ekosustave, iako ljudi mogu nad njima tehnički dominirati. Ponting je među rijetkim historičarima, koji ističe superiornost plemensko-sakupljačkog života zbog održivosti, najmanje štete, obilja dokolice, egalitarnog ustrojstva itd. Poljoprivreda, čija je jedina korist omogućavanja kulturnih postignuća, značila je višestruko uvećanje ekološke destrukcije, socijalnih nejednakosti, državne represije i ratova. Ponting kritizira antropocentrizam, koji, posebno ako je povezan s modernom idejom napretka, legitimira ekološki destruktivno ponašanje i shvaća Prirodu kao skladište sirovina za osvajanje i manipulaciju. Industrijska su društva

²⁹ Kao daleki preteča eko-historije obično se navodi američki lingvist i diplomat George Perkins Marsh, koji je u knjizi *Man and Nature* (1864.) prvi upozorio na ekološke uzroke sloma velikih civilizacija. Marsh je zastupao izrazito antropocentrički i progresivistički stav, tipičan za viktorijansko doba, i vjerovao da samo čovjek unosi nered u inače harmoničnu i sređenu prirodu. To je bitno za eko-historiju, jer su se kritičari moderne civilizacije često pozivali na ekološku ravnotežu, a njezini branitelji su, posebno zadnjih dvadesetak godina, tvrdili da tako nešto ne postoji, jer je priroda u neprekidnoj promjeni djelovanjem bezbrojnih organskih i anorganskih čimbenika.

³⁰ Donald HUGHES, *Ecology in Ancient Civilizations* Albuquerque 1975; Isti, *An Environmental History of the World*, London 2001. Hughes je među rijetkim eko-historičarima, koji su bliski ljevičarskim orijentacijama, često surađuje kratkim člancima u neomarksištkom časopisu *Capitalism, Nature, Socialism* i detaljno je pisao o ekološkim problemima u antičkim društvima (D. HUGHES, *Pan's Travail: Environmental Problems of the Ancient Greeks and Romans*, Baltimore 1994).

napredna, jer pružaju nove mogućnosti, ali stvaraju ogromne ekološke probleme, posebno u vezi zagađivanja, deforestizacije, istrebljivanja vrsta i klimatskih poremećaja. Dosadašnje mjere, smatra Ponting, samo su kozmetički zahvati, a ne osnovica za smanjivanje ekoloških problema. Realno je očekivati daljnje pogoršanje problema, koja bi mogla završiti uništenjem moderne civilizacije.³¹ Slično razmišlja klimatolog Brian Fagan, koji navodi mnoštvo primjera prema kojima je klima od početaka civilizacije imala jednu od ključnih uloga u njezinom širenju i slomu. Utjecaj klimatskih poremećaja posebno je bio velik u poljoprivredi i nestašici hrane. Danas su, smatra Fagan, ljudi više nego ikada ranjivi na nagle klimatske poremećaje. Postoji velika vjerojatnost katastrofalnog sloma industrijske civilizacije zbog prevelikog broja ljudi, nestabilnih komunikacija i gradske napućenosti.³² Geograf M. Williams nedavno je detaljno dokumentirao usku povezanost ekspanzije civilizacije s intenzivnom deforestizacijom u svim dijelovima svijeta, osim doline Nila. Civilizacija se svuda širila s intenzivnim krčenjem šuma, što je dovodilo do često katastrofalnih poplava, istrebljivanja mnogih vrsta i erozija zemljišta, proces, koji kulminira u današnje doba.³³

Hughes i Ponting predstavljaju kritičnu liniju u eko-historiji. Biološki orijentirani historičar J. Diamond zastupa naglašeniji progresivizam, smatrajući da «zlatno doba» nikada nije postojalo, jer su sva društva bila ekološki destruktivna. Čovjek je postao gospodar Prirode i izgradio napredna društva, ali ona mogu sebe uništiti ratovima i ekološkom destrukcijom. «Great leap forward» zadnjih 40.000 godina značio je uzdignuće čovjeka iz životinjstva do napredne civilizacije. Ovdje Diamond zastupa proturječne stavove, jer navodi da nema dokaza da su ljudi poboljšali svoj život, a većina ljudi vjerojatno ga je, s uvođenjem poljoprivrede, pogoršala zbog pojave novih bolesti, ratova, klasne eksploatacije i ubrzanih ekoloških poremećaja. Arheologija negira priču o linearnom napretku, jer je poljoprivreda uvedena zbog demografskog pritiska, a ne zbog želje za boljim životom. Suvremene plemenske zajednice ne žive bijednim životom, jer imaju obilje dokolice i zdravu prehranu u stabilnom okolišu. Za Diamonda je nerazumljivo kako moderna društva, s masovnom pismenošću i znanstvenom edukacijom, mogu imati veće ekološke probleme od ranijih društava. U Diamondovom djelu prisutno je mnoštvo proturječnosti: 1) čovjek jest i nije životinja, 2) postoji i ne postoji nepremostivi jaz između čovjeka i drugih vrsta, 3) veliki skok naprijed, ali poljoprivreda kao nazadak, 4) sakupljači-lovci su ekološki superiorni, ali i jednako destruktivni kao i civilizirana društva, 5) čovjek je evolucijski prilagođen na plemenski život, ali ipak može živjeti dobro u bitno različitoj sredini itd. U kasnijem djelu Diamond analizira ekolo-

³¹ Clive PONTING, *A Green History of the World: The Environment and the Collapse of Great Civilization*, Oxford 1993.

³² Brian FAGAN, *Floods, Famines and Emperors: El Nino and the Fate of Civilizations*, New York 2000; Isti, *Long Summer: How Climate Changed Civilization*, New York 2003.

³³ Michael WILLIAMS, *Deforesting the Earth: From Prehistory to Global Crisis*, Chicago 2003.

šku povijest različitih društava, posebno ističući ekološku pozadinu u europskoj ekspanziji od XV. stoljeća dalje. Njegova je osnovna teza da različiti oblici razvoja ljudskih društava ne proizlaze iz bioloških (rasnih), već iz ekoloških razlika, posebno klimatskih i drugih regionalnih specifičnosti. Velika prednost Europe pred Novim svijetom bila je u velikom broju domestikiranih biljaka i životinja, što je olakšalo decimiranje urođeničkog stanovništva zbog bolesti na koje nisu imali imunitet. Diamond smatra da sakupljači-lovci nisu inferiorni u odnosu na civilizaciju, koja predstavlja «mixed blessings» - dulji život i veću sigurnost, ali lošije ekološke stanje i gore međuljudske odnose. U nedavno izašloj knjizi Diamond analizira ekološke uzroke sloma velikih civilizacija i izražava manji optimizam, nego ranije, u pogledu opstanka tehničke civilizacije.³⁴ I australski historičar S. Boyden ističe primat biološkog razmatranja ljudske povijesti – biohistoriju – kao analizu interakcije ljudskih društava sa širim prirodnim okolišem. Osnovna postavka biohistorije je potpuna i trajna ovisnost svakog ljudskog društva o temeljnim biološkim procesima i normalnom odvijanju ekoloških procesa. Društvo, koje ne poštuje ekološka ograničenja i koje potkopava vlastite ekološke osnovice mora brzo propasti.³⁵

Slično Diamondu A. Crosby detaljno je pisao o ekološkoj pozadini europske ekspanzije s posebnim naglaskom na širenje bakterijskih bolesti, koje su uništile najveći dio stanovništva u novim zemljama. Ekološki imperijalizam je zamjenjivanje urođeničkih ekologija i vrsta s biološkim neo-europama – uvezenim biljkama i životinjama uz drastičnu transformaciju eko-sustava. To je primarni razlog uspješne ekspanzije Europljana, a ne superiorna tehnika ili, još manje, moralna i religiozna shvaćanja. Zbog ljudske ekspanzije u toku je ubrzana homogenizacija planetarnog bioma s mogućim katastrofalnim posljedicama. Crosby vjeruje u progresivnost povijesti i mogućnost ljudske kreativnosti zbog velikih sposobnosti kulturne adaptacije. No, ističe da tehničke inovacije i nove spoznaje nisu dovoljne, već je potrebno napuštanje antropocentričko-atomističkog svjetonazora u korist ekocentričko-holističkog pristupa, poput Lovelockove Geja-hipoteze.³⁶ I J. Richards ana-

³⁴ Jared DIAMOND, *The Third Chimpanzee: The Evolution and Future of the Human Animal*, New York 1993; Isti, *Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies*, New York 2003; Isti, *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*, New York 2005. O ambivalentnosti Diamondovih stavova govori i podatak da je još 1987. objavio članak o pojavi poljoprivrede pod naslovom «The Worst Mistake in the History of the Human Race». U intervjuu časopisu «Skeptic» (2000) Diamond je istaknuo da biološko tumačenje ljudskog ponašanja ne znači automatski opravdanje određenog evolucijski uvjetovanog ponašanja – iako ljudi nisu automati oni ne mogu negirati ili prevladati pet milijuna godina svoje biološke evolucije. Historičari su, navodi Diamond, uski specijalisti za koje ljudska povijest počinje tek s pojavom pisma i gradova – tako se ne može ništa razumjeti. I historičar Robert McELVAINE, *Eve's Seed*, upućuje isti prigovor historičarima za koje ističe da su tradicionalno polazili od uvjerenja da je čovjek prazan list papira za kojega je biološka evolucija prestala važiti.

³⁵ Stephen BOYDEN, *Biohistory: The Interplay between Human Society and the Biosphere*, London 1992; Isti, *Biology of Civilization: Understanding Human Culture as a Force in Nature*, Canberra 2004.

³⁶ Alfred CROSBY, *Ecological Imperialism*, Cambridge 2004. O ekološkim aspektima bolesti u povijesti pisao je, uz mnoge druge, i Arno KARLEN, *Man and Microbes: Diseases and*

lizira ekološku povijest modernih društava u razdoblju globalizacije od XV. do početka XIX. stoljeća s posebnim naglaskom na deforestizaciji i istrebljivanju vrsta. «World history» iz ekološke perspektive za Richardsa znači da «long-term effects of human action are best seen in detail at the local level, but best understand in a holistic global perspective».³⁷ Geografi Peter Atkins i Ian Simmons i Brian Roberts (1998.) smatraju da su suvremeni ekološki problemi samo kulminacija nekoliko tisuća godina ekspanzije poljoprivrede i civilizacije, suprotno ekološkoj stabilnosti sakupljačko-lovačkih društava. Oni smatraju da je potrebno prevladavanje antropocentričkog svjetonazora i očuvanje preostalih područja divljine uz prestanak antropogene ekspanzije. Suprotno tome R. Delort i F. Walter vjeruju da je ekspanzija civilizacije progresivna i da znači pokoravanje Prirode. U moderno doba čovjek potpuno ovladava prirodnim procesima, iako često uz neželjene ekološke posljedice. Djelo Delorta i Waltera sadrži naglašeni antropocentrički progresivizam i dualizam Priroda/kultura, znatno više nego kod drugih reformistički orijentiranih eko-historičara.³⁸

Francuski historičar Fernand Braudel, jedno od najvećih imena u historiografiji XX. stoljeća, izvršio je utjecaj i na određena eko-historijska istraživanja. Braudelova pozicija bila je izrazito antropocentrička, jer je smatrao da čovjekova osnovna zadaća neprekidno širenje i osvajanja Prirode putem tehničkog napretka. No, Braudel je istovremeno isticao, posebno u «Les structures du quotidien» (1979.), da klimatski i geološki čimbenici imaju veliki značaj u ljudskoj povijesti u procesima dugog trajanja (*longue durée*). No oni su za Braudela dio statične i nepromjenljive povijesti (*l'histoire immobile*), jer je samo ljudska kultura kreativna i dinamična. Od Braudelovih nastavljača za eko-historiju važan je američki historičar blizak neomarksizmu Immanuel Wallerstein, koji je 1970-ih i 1980-ih godina, u trilogiji «Modern World System» detaljno ukazao na ekološku pozadinu nestanka feudalizma i uspona kapitalističke ekonomije od XV. do XVIII. stoljeća. U novije vrijeme, posebno u djelima «The End of World as We Know It» (1999.) i «Unthinking Social Science» (2001.) zastupa i ekološku kritiku modernog društva, smatrajući da je kapitalistička ekonomija osnovni uzrok ekološke destrukcije. Wallerstein vjeruje u osnivanje socijalističke utopije i egalitarnog industrijskog društva.³⁹ U tome je Wallerstein blizak eko-marksistima,

Plagues in History and Modern Times, New York 1995. Treba spomenuti da su Crosbyjeva i slična djela često optuživana, posebno u zemljama Trećeg svijeta, da nastoje europske osvajače osloboditi krivnje za genocid i imperijalizam, odnosno krivnju prebaciti na uvezene bakterije, biljke i životinje. Ta nepravedna optužba ima smisla iz pretpostavke, na kojoj je tradicionalno počivao mit o povijesnom napretku, da su samo ljudi slobodni i autonomni čimbenici, koji aktivno preoblikuju svijet, dok su druge vrste robovi svojeg genetskog nasljeđa i okoliša.

³⁷ John RICHARDS, *The Unending Frontier: An Environmental History of the Early Modern World*, Berkeley 2003.

³⁸ Robert DELORT – Francois WALTER, *Povijest europskog okoliša*, Zagreb 2002.

³⁹ Geograf J. Moore detaljno je analizirao ekološke implikacije u Braudelovom i Wallersteinovom djelu, smatrajući da su one nezaobilazne u eko-historijskoj analizi (Jason

koji se zalažu za različite varijante «socijalizma», smatrajući da kapitalizam, uzrokujući klasne nejednakosti, manipulaciju i neokolonijalizam, uzrokuje stalno pogoršanje ekološke situacije. Eko-marksisti idejnu inspiraciju traže u «zelenom Marxu», za kojeg misle da sadrži plodne ekološke uvide, koji su u dosadašnjem marksizmu ostali zanemareni. U djelima eko-marksista snažno je prisutna eko-historijska komponenta, ali uvijek s tendencijom nalaženja uzroka ekološke destrukcije u «kapitalizmu».⁴⁰ To je protivno mišljenju velike većine eko-historijski orijentiranih istraživača, i antropologa i historičara, koji smatraju da su materijalni uzroci ekološke destrukcije u antropogenoj demografskoj i tehničkoj ekspanziji, koja je, za razliku od kapitalizma, u temelju svake civilizacije. Što se tiče ideoloških čimbenika većina eko-historičara, posebno oni bliski kritičnoj antropologiji, suglasni su da je problem u antropocentričkom svjetonazoru, koji čovjeka smatra gospodarem Prirode, i instrumentalnom resursizmu, koji prirodu tretira kao skladište sirovina. To je mišljenje i sociologa S. Chewa, koji ističe da analiza civilizacija kao svjetskih sistema mora prestati biti antropocentrička – usredotočena samo na međuljudske odnose – i postati ekocentrička, tj. uvažiti širi ekološki kontekst ljudskog djelovanja. Chew zastupa ekocentrizam blizak dubinskoj ekologiji, koji znači prevladavanje uskog utilitarnog i instrumentalnog viđenja Prirode u korist priznanja immanentne vrijednosti ne-ljudskih entiteta i prava svih vrsta na slobodan razvoj. Chew (2001.) smatra da su ekološka degradacija, uvećanje viška vrijednosti i makro-parazitizam osnovna obilježja civilizacija prema Prirodi kroz povijest. Ono što se antropocentrički zove «mračno doba» je razdoblje restauracije ekološke ravnoteže nakon dugog razdoblja ljudske eksploatacije, dok je antropogena ekspanzija pravo mračno doba. Antropocentrička je iluzija misliti da su ljudi nezavisni od ekoloških ograničenja ili da mogu izbjeći slom destruktivne civilizacije. Chew ipak vjeruje da je moguće, iako ne vjerojatno, izgraditi ekološki zdraviju i održivu civilizaciju.⁴¹ I F. Broswimmer ističe da su sve neindustrijske civilizacije propale zbog ekološke destrukcije, posebno deforestizacije i iscrpljivanja tla, koja kulminira u kapitalističkoj ekonomiji. Broswimmer se zalaže za ekološku demokraciju, koja bi smanjila nejednakosti među narodima i prevladala eksploatatorski odnos prema Prirodi.⁴²

MOORE, «Environmental Crises and the Metabolic Rift in World-Historical Perspective», *Organization & Environment* 13/2000., 1, 123-158; Isti, «The Crisis of Feudalism», *Organization & Environment* 15/2002., 3, 296-317; Isti, «The Modern World-System as Environmental History? Ecology and the Rise of Capitalism», *Theory and Society* 32/2003., 3, 307-377).

⁴⁰ Reiner GRUNDMANN, *Marx and Ecology*, Oxford 1991; Ted BENTON (ed.), *The Greening of Marxism*, New York 1996; David HARVEY, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford 1996; James O'CONNOR, *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, New York 1998; Paul BURKETT, *Marx and Nature*, New York 1999; Tim LUKE, *Capitalism, Democracy and Ecology*, Urbana 1999; Jonathan HUGHES, *Ecology and Historical Materialism*, Cambridge 2001; John FOSTER, *Marx's Ecology*, New York 2000; Isti, *Ecology Against Capitalism*, New York 2002; Joel KOVEL, *The Enemy of Nature*, London 2002.

⁴¹ Sing CHEW, «For Nature: Deep Greening World-Systems Analysis for the 21st Century», *Journal of World-Systems Research* 3/1997., 3, 381-402; Isti, *World Ecological Degradation*, Walnut Creek 2001.

Engleski historičar F. Fernandez-Armesto smatra da civilizacije nastaju temeljitim preobražajem Prirode od čovjeka i prevladavanjem ekoloških zapreka, ali nikada nezavisno od ekoloških čimbenika – one su izraz odnosa ljudskog društva i prirodnog svijeta. Civilizacija postoji ovisno o stupnju preoblikovanja prirodnog okoliša – njezin je osnovni program sustavna transformacija okoliša. Historija nije (samo) ljudska tvorevina, jer su ljudi uvijek dio nekog eko-sustava, čak i kada subjektivno misle da nisu dio Prirode. Ljudi uzaludno pokušavaju iskopati nepremostivi jaz između sebe i drugih bića – oni su životinje i ostaju potpuno ovisni o Prirodi, nesposobni da ugroze život na Zemlji. Fernandez-Armesto kritizira socijalni evolucionizam kao transformaciju od «nižih» do «viših» društava i ističe da se društva mijenjaju ovisno o unutarnjim i vanjskim čimbenicima, ali ne evoluiraju. Izraz «civilizacija» skovan je u Europi XVIII. stoljeća kao izraz nastojanja modernog čovjeka da se «emancipira» od Prirode. Za Fernandez-Armesta jedna od najbitnijih karakteristika civilizacije je pretjerana eksploatacija okoliša i često ubrzanje vlastite propasti. Modernoj civilizaciji prijeti uništenje od klimatskih poremećaja, deforestizacije, pandemijskih bolesti, ratova i mnogih drugih poremećaja. No, barem kratkoročno civilizacija može prevladati svaku prirodnu teškoću. Bolje je biti, smatra Fernandez-Armesto, dio dinamičke civilizacije, koja se suprotstavlja Prirodi, nego vegetirati u stabilnoj ravnoteži. Moramo po svaku cijenu očuvati civilizaciju i nastojati je poboljšati.⁴³ Australški ekonomski historičar G. D. Snooks zagovara koncept «Dinamičkog društva», čiji je kapitalizam tek najnovija varijanta, koji nastoji oko maksimalne demografske i tehničke ekspanzije kao puta do napretka. Snooks je izraziti antiekološki progresivist, jer smatra da svaki pokušaj ograničavanja Dinamičkog društva u ime ekološke održivosti vodi u ratove i potpuno uništenje Prirode. Samo Dinamičko društvo, na temelju tehničkih inovacija i kreativne kompeticije nekoliko mega-država, može zaustaviti ekološku destrukciju.⁴⁴

U eko-historijskim istraživanjima prevladava mišljenje da veliki ekološki problemi suvremenih društava predstavljaju kvantitativnu, ali ne i kvalitativnu razliku u odnosu na ranije agrarne civilizacije. Oni su veći u obimu i imaju znatno teže posljedice, ali predstavljaju uvećanje onoga što je ranije postojalo, a ne nešto bitno novo. Jedan od izuzetaka je J. McNeill, koji smatra da je u XX. stoljeću došlo do takvog intenziviranja ljudske demografske i tehničke ekspanzije da je ljudska vrsta postala gospodar Prirode. Ljudi su se počeli igrati sa Zemljom čija pravila ne poznaju i provoditi eksperiment

⁴² Franz BROSWIMMER, *Ecocide: A Short History of the Extinction of Species*, London 2003.

⁴³ Felipe FERNANDEZ-ARRESTO, *Civilizations: Culture, Ambition, and the Transformation of Nature*, New York 2002.

⁴⁴ Graeme Donald SNOOKS, *The Dynamic Society*, London 1996; Isti, *The Ephemeral Civilization: Exploding the Myth of Social Evolution*, London 1997. Snooks kritizira sve evolucionističke interpretacije ljudske povijesti, posebno one vezane uz sociobiologiju kao pokušaje negacije ljudske kreativnosti i racionalnosti (G. D. SNOOKS, *The Collapse of Darwinism or the Rise of a Realist Theory of Life*, Lanham 2003).

s Prirodom, čije posljedice ne mogu ni predvidjeti ni kontrolirati. Sadašnja ljudska ekspanzija dugoročno je neodrživa. Sprečavanje ekološke katastrofe traži aktivizaciju svih raspoloživih snaga, od razvoja nove ekološke svijesti do boljih tehničkih rješenja. U kvalitetnom pregledu eko-historijske literature McNeill ističe da se ekološka povijest može pisati bez obzira na ljude, ali historičar mora i njih uzeti u obzir. Eko-historija nas uči skromnosti, jer smo samo jedna od bezbrojnih vrsta i samo jedan od bezbrojnih ekoloških čimbenika. Ona je, smatra McNeill, primarno holistička i antiindividualistička, jer naglasak stavlja na bezlične procese i čimbenike dugog trajanja.⁴⁵ Sličan je pregled R. Foltza, koji ističe da su anorganski i organski čimbenici, daleko od toga da budu samo pasivni objekti ljudske manipulacije, također historijski agenti, koji su natječu, često uspješno, s ljudima i drugim vrstama oko raspodjele dobara. Ekološka povijest trebala bi pomoći u prevladavanju fragmentiziranog znanja i priznanju o povezanosti svega, što znači da se ljudska povijest ne može razmatrati odvojeno od fizičkog okoliša, kojeg su ljudi dio i bez kojeg ne mogu preživjeti. Foltz smatra da eko-historičari trebaju osporiti neutemeljeni tehnioptimizam, koji naivno vjeruje da se tehničkim inovacijama mogu riješiti složeni ekološki i drugi problemi.⁴⁶

D. Worster pripada među rijetke ekološke povjesničare bliske radikalnom ekologizmu. U svojoj najpoznatijoj knjizi Worster, koja je doživjela tri izdanja i bila vrlo dobro primljena u stručnim krugovima, daje pregled ekoloških ideja od sredine XVIII. do kraja XX. stoljeća. Osnovna je teza da se ekološke teorije mogu ugrubo podijeliti na pastoralnu ili arkadijsku orijentaciju, koja teži harmonizaciji čovjeka i ostalog dijela Prirode i imperijalnu orijentaciju, koja zagovara osvajanje prirode u ime «ljudskog napretka». Worster podržava arkadijsku orijentaciju, smatrajući da je ekološki imperijalizam stvorio ogromne ekološke probleme i da je ne samo neopravdan, već i neodrživ. Proučavanje ekoloških ideja nezaobilazno je u izgradnji bolje ekološke budućnosti, jer one ukazuju da čovječanstvo nije izolirani otok, već dio prirode i mreže života, dio koji ne može postojati bez rada bezbrojnih drugih vrsta. No, i sami ekolozi to često nisu dovoljno uvažavali, zagovarajući tvrđu ili mekšu varijantu imperijalne orijentacije. U drugoj knjizi – grupi rasprava iz 1980-ih i početka 1990-ih godina Worster proširuje prijašnje analize ukazujući da ekološka povijest treba ukazati na neodrživost duboko ukorijenjenog dualizam kultura/Priroda. Veći dio rasprava posve-

⁴⁵ John McNEILL, *Something New Under the Sun: An Environmental History of the Twentieth-Century World*, New York 2001; Isti, ««Observations on the Nature and Culture of EnvironmentalHistory», *History and Theory* 42/2003, 1, 5-43. Otac i sin McNeill nedavno su objavili knjigu, koja raspravlja o različitim aspektima interakcija ljudskih društava zadnjih tisuću godina s naglaskom na njihovom rastućem povezivanju, koju oni smatraju izrazom «povijesnog napretka» (William McNEILL – John McNEIL, *The Human Web: A Bird's-Eye View of World History*, New York 2003). Stariji McNeill već se 1970-ih i 1980-ih godina bavio eko-historijom, upozoravajući da bi nekontrolirana ekspanzija mogla dovesti do sloma «naprednih» industrijskih društava (W. McNEILL, *The Human Condition*, Princeton 1980).

⁴⁶ Richard FOLTZ, «Does Nature Have Historical Agency?», *The History Teacher* 37/2003, 1, 9-28.

ćen je kritici vrijednosti, koje su obilježile noviju američku povijest, posebno u poljoprivredi. Worster ističe da su tipična obilježja moderne Amerike tehnolatrija (vjera u svemoć tehničkih fikseva), materijalizam (nastojanje za uvećanjem standarda življenja), konzumizam, vjera u beskonačnost prirodnih bogatstva, neobuzdani individualizam, naivni optimizam oko «bolje budućnosti», pretvaranje pohlepe u vrlinu itd. Mit o granici neodvojiv je od slike Amerike kao zemlje neograničenih mogućnosti. Američka poljoprivreda tradicionalno je obilježena nastojanjem za profitom uz odbacivanje zajedničkog dobra i ekoloških ograničenja. Značajna je Worsterova kritika održivog razvoja – prije desetak godina vrlo popularnog, a i danas često prisutnog koncepta – kojem predbacuje nejasnost u formulaciji «održivosti», uskogrudni antropocentrizam, tehnokratski mentalitet o upravljanju Zemljom, prihvaćanje materijalizma i vjeru da možemo unaprijed znati koji je održivi kapacitet eko-sustava. Worster kritizira novije koncepcije ekologije kaosa, koja precjenjuje nestabilnost u prirodi, želeći opravdati industrijalizam i njegove ekološke poremećaje. Worster se zalaže za usvajanje holiističke ekološke etike – poput Leopoldove etike zemlje – koja bi uvažavala čovjekovu pripadnost biotičkoj zajednici i pomogla prevladavanju ekološkog destruktivizma. Industrijalizam mora biti napušten u korist zdravijeg društva. Moramo odbaciti moderni materijalizam, koji nastoji oko neprekidne tehničke ekspanzije i priznati ljudsku ovisnost o Prirodi kao izvoru sveg bogatstva.⁴⁷

*Eko-historija – nemogući projekt?*⁴⁸

Tradicionalna pretekološka historija bila je izrazito antropocentrička i svodila se na analizu međuljudskih odnosa u različitim ljudskim društvima. Ta je analiza mogla biti vrlo kvalitetna i raznovrsna, obogaćujući naše znanje o politici, ekonomiji, kulturi i svakodnevnom životu ljudi u različitim vremenima i prostorima. No, uvijek se prešutno – vjerojatno i nesvjesno – polazilo od egzempcionalističke paradigme, uvjerenja da civilizirani čovjek više nije dio Prirode, jer je izgradio umjetni svijet gradova i civilizacije. Ne-ljudski entiteti – ako je o njima uopće bilo riječi – figurirali su samo

⁴⁷ Donald WORSTER, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*, Cambridge 1994; Isti, *The Wealth of Nature*, Oxford 1993; Isti, *The Ends of Earth*, Cambridge 1994. Dio Worsterovih djela odnosi se isključivo na ekološku povijest Sjedinjenih Američkih Država, o kojoj je, od svih nacionalnih povijesti, daleko najviše pisano. O američkoj ekološkoj povijesti, koja ima niz specifičnosti, ali može poslužiti kao korisna usporedba za ekološku povijest i u drugim zemljama, usp.: Ted STEINBERG, *Down to Earth. Nature's Role in American History*, Oxford 2002; Isti, *Acts of God: The Unnatural History of Natural Disaster in America*, Oxford 2003; Carolyn MERCHANT (ed.), *The Columbia Guide to American Environmental History*, New York 2003; Louis WARREN (ed.), *American Environmental History*, Malden 2003. Nedavno je izašao pregled svih temeljnih pojmova iz ekološke povijesti u nekoliko svezaka, ali s pretežnom orijentacijom na Europu i Sjevernu Ameriku (Shepard KRECH – John McNEILL – Carolyn MERCHANT, *Encyclopedia of World Environmental History*, London 2003).

⁴⁸ Autorova kritika eko-historije dio je njegove ekološke kritike (moderne) civilizacije u dvije spomenute knjige.

kao objekti ljudske eksploatacije («sirovine») ili kao zapreke, koje treba prevladati u ime Napretka. Za tradicionalne antropocentričke historičare – liberale i marksiste podjednako – ekspanzija poljoprivrede, gradova, civilizacija i industrije identična je s Povijesnim Napretkom i predstavlja ljudsku «emancipaciju» od Prirode. Ta je historija – koja i danas dominira – trebala legitimirati antropogenu ekspanziju u kojoj relevantni problemi postoje samo unutar međuljudskih odnosa. Ne-ljudski entiteti – bezbrojno mnoštvo anorganski i organskih čimbenika s kojima od naših početka živimo na Zemlji i bez kojih ni sekunde ne možemo živjeti – potpuno su ignorirani ili prikazani samo kao pozadina pozornice na kojoj se odvija ljudska drama. Tradicionalna historija temeljila se i na primatu kulturne adaptacije, vjeri u transcendirajući karakter Kulture, koja, navodno, «prevladava» biologiju i ekološka ograničenja. Kako pokazuju primjeri ranije spomenutih popularnih publikacija – *Timesovog* atlasa i slikovnice o prapovijesti – ti mitovi i danas dominiraju u široj javnosti, jer pripadaju temeljnim ideološkim dogmama moderne civilizacije, svetim metanarativima, koji trebaju pružiti smisao i značenje atomiziranim službenicima-potrošačima u industrijskim velegradovima. Donald Hughes isticao je da je osnovno obilježje «environmental history» priznanje čovjekove pripadnosti Prirodi i mreži života, te priznanje uzajamnog utjecaja čovjeka i ne-ljudskih entiteta. Hughes navodi da za eko-historičare antropogena ekspanzija *nije* identična s napretkom, jer je stvarala i danas stvara velike ekološke probleme, od devastacije okoliša do globalnih problema. Uvrštavanje ljudskih društava u širi ekološki kontekst, odnosno priznanje da je ljudska povijest integralni dio povijesti pojedinih eko-sustava Zemlje veliki je doprinos ekološke historije.

U eko-historiji uglavnom se gubi čvrsta distinkcija i dualizam između Prirode i kulture, koja je jedna od osnovnih obilježja ideologije modernog čovjeka. To je prevladavajuća tendencija, jer u pojedinim djelima – poput sveučilišnog udžbenika Delorta i Waltera – dominira stari dualizam Priroda/kultura ili Priroda/društvo, iako se i tu povremeno pojavljuju antidualistički stavovi. Drugi pisci – Hughes, Ponting, Simmons, Redman, McNeill i drugi – konzistentnije zastupaju priznanje čovjekove pripadnosti Prirodi, ali povremeno također izražavaju dualističku terminologiju. Ovdje se, izgleda, radi o sukobu između znanstvene analize, koja nameće priznanje čovjekove pripadnosti bio- i ekosferi, i kulturnih predrasuda – poistovjećivanja s društvom – koje inzistira na egzempcionalističkoj paradigmi i čovjekovom «prevladavanju» «surove prirode» kao izrazu «napretka». Iz perspektive eko-historije jasno je da je djelovanje ljudi – kakve god bile njegove ekološke posljedice – dio ekoloških procesa, ne fundamentalno različito od djelovanja drugih organskih i anorganskih čimbenika. To može poslužiti kao osnovica kritike za koncepte – i danas vrlo česte u stručnim i, posebno, popularnim krugovima – o «čistoj», «netaknutoj» ili, rečeno više seksistički, «djevičanskoj» prirodi. Čista ili netaknuta priroda nikada nije postojala, jer je Zemlja od početka bila oblikovana djelovanjem anorganskih i, nedugo kasnije, organskih čimbenika. Ljudi, kakav god bio njihov utjecaj, samo su jedan od bezbrojnih organskih čimbenika, koji mijenjanju Zemljinu površinu i modificiraju

eko-sustave. To posebno ističe Geja-teorija, koju su 1970-ih godina i kasnije, formulirali engleski geokemičar James Lovelock i američka mikrobiologinja Lynn Margulis. Po njoj je Zemlja neka vrsta super-organizma u kojoj živa bića – daleko najviše od svih bakterije - ne samo aktivno mijenjaju okoliš već reguliraju klimatske i druge ekološke prilike kako bi naša planeta ostala pogodna za život. Geja funkcionira u stanju dinamičke ravnoteže ili homeostaze, koju ljudi ne mogu uništiti, ali mogu inicirati drastične klimatske promjene, koje više neće moći održavati ljudski život.⁴⁹

U modernom društvu dominiraju vrijednosti humanističkog subjektivizma i antropocentričkog voluntarizma, koji se, uz ostalo, izražavaju u uvjerenju da su samo ljudi aktivni čimbenici ekološke promjene i da samo ljudi aktivno mijenjaju okoliš, dok se druga bića samo pasivno prilagođavaju. Takvom je stavu veliki doprinos dala (neo)darwinistička biologija, koja stavlja naglasak na prilagodbu živih bića na promjene u mrtvom okolišu. Neodarwinistički biolozi često su izuzimali čovjeka kao kreativnog bića, koji teži Napretku. U djelima eko-historičara često se sreće ista pogreška, jer se ljudi, posebno zadnjih nekoliko tisuća godina, prikazuju kao dominantna vrsta u eko-sustavima. Ljudi aktivno mijenjaju okoliš, a tek zbog njihovog djelovanja može doći do povratne reakcije, u obliku zagađivanja, erozija zemljišta, klimatskih poremećaja itd. – ne-ljudskih entiteta. Drugim riječima, zadržava se stara slika o pasivnosti ne-ljudskih entiteta i kreativnosti čovjeka, a antropocentrički voluntarizam, izbačen kroz vrata, vraća se kroz prozor. Tako se bakterijama «priznaje» aktivna uloga samo kroz prijenos bolesti na urođeničku populaciju, kukcima samo kao poljoprivrednim «štetočinama» i, također, prijenosnicima bolesti, drugim sisavcima i biljkama samo kao ljudski prenesenim stranim invazorima u tuđe ekosustave itd. To je jednostrana slika, koja pokazuje nerazumijevanje temeljnih ekoloških procesa, ne čudno za humanističke obrazovane ljude kakvi su eko-historičari. Ona je prisutna već u počecima eko-historija kako se vidi u podnaslovu ranije spomenutog djela G. P. Marsha: «Man and Nature: The Physical Geography as Modified by Human Action». Taj se podnaslov može uzeti kao *light-motiv* eko-historije – čovjek je jedini biološki čimbenik, koji aktivno modificira dijelove Prirode, a druge vrste samo koliko im ljudi to omogućuje, uglavnom prijenosom u nova staništa. Takva antropocentrička eko-historija konstruira Prirodu kao ljudsku tvorevinu, rezultat ljudskog rada, kako su odavno tvrdili osnivači liberalizma (John Locke) i marksizma (Karl Marx). To odgovara mentalitetu urbano-civiliziranog čovjeka, koji prebiva u naglašeno antropogenom okolišu i koji misli da Priroda postoji samo kroz ljudsku djelatnost – bez ljudi ona je nitko i ništa. No, ljudi nikada, u kakvom god društvu živjeli i kako god masovno intervenirali u okolinu, ne mogu biti dominantna snaga u niti jednom eko-sustavu. Taj položaj pripada jednostavnijim oblicima života, koji se nalaze u temelju hranidbenog lanca

⁴⁹ James LOVELOCK, *Taj živi planet Geja*, Zagreb 1999; Lynn MARGULIS-Dorion SAGAN, *Microcosmos*, New York 2000; L. MARGULIS, *The Symbiotic Planet*, London 2001; Jon TURNEY, *Lovelock & Gaia*, London 2003.

– algama i planktonima u moru, biljkama i kukcima na kopnu. Što se tiče bakterija potcjenjivanje je reći da one vladaju biosferom, jer one *jesu* biosfera. Ljudi – bilo da postoji šest milijuna ili šest milijardi – uvijek su živjeli i danas žive u bakterijskom svijetu, koje su, uz anorganske procese, stvorile bakterije kako njima najbolje odgovara. Bez bakterija ljudi i druge složene vrste – koje biološki nisu ništa drugo nego nakupine bakterijskih stanica, proizvod milijarde godina simbioze bakterijskih zajednica – ne mogu postojati. To znači da se svi ljudski postupci, uključujući i antropogenu demografiju i tehničku ekspanziju, uvijek odvijaju unutar već stvorenih eko-sustava u kojima od pradavnih vremena dominiraju bakterije i drugi jednostavnijih oblici života i koji će nastaviti «vladati» dugo nakon nestanka čovjeka. Oni su sami po sebi aktivni i na bezbroj načina afektiraju ljudska društva i ne moraju ih ljudi prethodno «aktivirati». Ono što ljudima, iz njihove ograničene perspektive, izgleda kao «uništena okolina» ili «razoreni ekosustav» zapravo je okoliš u kojem i dalje cvjetaju bezbrojne jednostavnije vrste, ali koji više ne može održavati ljude i druge složenije oblike života. Isticanjem jednostranog odnosa između čovjeka i ne-ljudskih entiteta – u kojem se naglasak stavlja na ptice, sisavce i drugu «megafaunu» u okviru zoocentričkog i mamalocentričkog viđenja prirode – eko-historičari nesvjesno ohrabruju antropocentričku aroganciju i iluzije o ljudskom gospodstvu nad Zemljom. Spomenute rasprave Johna McNeilla i Richarda Foltza upozoravaju da je u eko-historijskoj literaturi jednostrani odnos često prisutan. I eko-historičari često tvrde – Fernandez-Armesto jedan je od izuzetaka – da opstanak života na Zemlji ovisi o ljudskoj milosti, što je jedna od najapsurdnijih manifestacija antropocentričkog voluntarizma.

Poželjnost očuvanja tehničke civilizacije i urbano-industrijskih društava, kao navodnog vrhunca Povijesnog Napretka, za veliku većinu eko-historičara je aksiom, nešto što se podrazumijeva samo po sebi i što nije potrebno argumentirati. Oni žele upozoriti na ekološke greške ranijih civilizacija kako bi moderna društva izbjegla njihovu sudbinu i ostvarila ekološku održivost, odnosno oni žele doprinijeti dugoročnoj stabilizaciji urbano-industrijskih društava, najčešće u liberalno-demokratskom obliku. Oni ne govore o *dobrom životu*, već o *održivom životu*, jer smatraju da su liberalne demokracije utjelovljenje dobrog života i samo trebaju naći magičnu formulu dugoročne održivosti. No, iz njihove analize malo što vodi pretpostavci o mogućoj održivosti tih društava – ona je stvar kulturne predrasude, a ne znanstvene analize. Emocionalno poistovjećivanje s vlastitim društvom potpuno je normalno za čovjeka kao čoporativnu životinju – socijalnost i tribalizam dio su naše biogramatike – ali nema puno veze s idealom «znanstvene objektivnosti». Pitanje *poželjnosti* očuvanja tehničke civilizacije još je veći problem od njezine *održivosti*, jer je povijest civilizacije obilježena ne samo ekološkom devastacijom, već i ratovima, državnim represijom, velikim socijalnim nejednakostima, kolektivnim psihopatologijama itd. Svi ti i mnogi drugi problemi, koji kulminiraju u modernim industrijskim velegradovima, imanentni su civilizaciji i ne mogu se riješiti unutar nje. Tragedija posthistorije – kao ekspanzije civilizacije i gradova – ne proizlazi iz odre-

đenih uzgrednih pojava – nejednakosti, manipulacije, neznanja, nepažnje i slično – koje bi se mogle riješiti reformističkim mjerama unutar civilizacijske matrice uz malo dobre volje i malo više pameti. Tragedija historije i civilizacije proizlazi iz manjka evolucijske adaptacije, odnosno nemogućnosti čovjeka da se prilagodi društvu, koje je protivno ljudskoj prirodi. Ovakvi kakvi jesu ljudi su prilagođeni na plemensko-sakupljački način života u malim zajednicama u onome što urbano-civilizirani ljudi zovu «divljina». Čovjek je takvim životom živio dovoljno dugo da se kroz spore procese prirodne selekcije, koje operiraju na načelu slučajnih genetskih mutacija, oblikuju sve temeljne ljudske psihološke i fiziološke osobine. Većina ljudi u civilizaciji živi dvije-tri tisuće godina, a u gradovima tek od jučer, no sa stajališta prirodne selekcije to je isto – nedovoljno dugo vrijeme za procese evolucijske prilagodbe. Očajni ekološki bilans civilizacija, u kojem ljudi neprekidno zagađuju i devastiraju vlastitu okolinu, samo je jedan, iako najbitniji, simptom kolektivno patologije imanentne svakoj civilizaciji. Ili drugim riječima osnovni problem civilizacije je prevelika udaljenosti od onoga što evolucijski teoretičari, posebno sociobiolozi i evolucijski psiholozi zadnjih desetak godina zovu «okoliš evolucijske prilagođenosti» (*environment of evolutionary adaptation*, EEA).⁵⁰ Sve socijalne promjene zadnjih desetak tisuća godina ostvarene su bez promjena u genetskoj osnovici čovjeka, što znači stvaranje sve većeg jaza između našeg evolucijskog nasljeđa (biologije) i mijenjajućeg civilizacijskog okruženja (kulture). Ljudi urbano-industrijskog društva preživljavaju u krajnje neprijatnom položaju, stojeći jednom nogom u pleistocenskom dobu malih zajednica i divljine, a drugom nogom u svijetu globalne tehničke civilizacije, masovnog društva i mehaniziranog okoliša industrijskih velegradova. Iako ne izvode radikalne zaključke i sociobiolozi i evolucijski psiholozi ističu da je jaz između biologije i kulture dublji izvor svih temeljnih problema civiliziranog i modernog čovjeka.

Eko-historičari vjeruju da ekološki problemi nisu imanentni civilizaciji i da se unutar nje mogu riješiti ili, barem, značajno smanjiti kombinacijom prosvijećene znanstvene edukacije, tehničkih inovacija, bolje državne regulacije, «pozitivnom» promjenom svijesti i svjetonazora, korekcijama u svakodnevnom ponašanju, većom egalitarnošću, pružanjem pomoći zemljama Trećeg svijeta itd. No, njihove analize upućuju na suprotan zaključak. Žalostan ekološki bilans svih civilizacija, a ponajviše moderne, upućuje na manjak evolucijske adaptacije, jer su ljudi prilagođeni na pleistocenski način života u kojem je najveća šteta mogla biti *eventualno* istrebljivanje nekoliko ekološki malo bitnih vrsta i to na područjima naknadnog ljudskog doseljavanja. Zato se ljudi danas ne mogu snaći kod ekoloških i mnogih drugih problema – najprije im treba dugo vremena da ih prepoznaju, a

⁵⁰ Hipoteza bio-kulturnog diskontinuiteta, koja uzroke naših problema vidi u prevelikom jazu između ljudske prirode i civiliziranog okruženja nije nova, jer je o njoj često govorio S. Freud i neki drugi, manje poznati pisci krajem XIX. i početkom XX. stoljeća. Kasnije je, zbog uspona kulturnog determinizma, zaboravljena, ali obnavlja se od 1960-ih godina, nakon što su arheološka iskapanja u Africi – našoj pradomovini – razotkrila duboko vrijeme ljudske neciviliziranosti i efermernost civilizirane povijesti.

onda ih pokušavaju riješiti intenziviranjem djelatnosti – uglavnom novim tehnofiksevima – koji su prethodno skrivili njihov nastanak. Takvo čudno ponašanje nije posljedica manjka «racionalnosti» ili «znanstvene edukacije» već nemogućnosti prilagodbe na urbano-civilizirani način života. Da su ljudi milijun godina proveli u industrijskim velegradovima bili bi potpuno prilagođeni na tu okolinu, ali onda bi izgledali bitno drugačije, vjerojatno nalik robotima. Ljudski mozak adaptiran je na ograničene spacio-temporalne komponente lokalnog zavičaja i kratkoročnog rješavanja problema – nešto što danas više nije dostatno. Naš divlji pleistocenski genom danas je isti kao i prije desetak tisuća godina kada je počela tzv. neolitska revolucija. Jaz između biologije i kulture bio je podnošljiv u agrarnim civilizacijama gdje je većina ljudi živjela u malim seoskim zajednicama u organskom, iako biološki simplificiranom i često degradiranom okolišu. No, u urbano-industrijskim društvima taj je jaz postao nepodnošljiv, jer je mehanizirani okoliš velegradova – carstvo strojeva, betona, čelika, sintetike i plastike uz dominaciju atomizma i međuljudske otuđenosti – previše različit od okoline evolucijske prilagođenosti. To je razlog da je ekološka devastacija u agrarnim civilizacijama bila znatno sporija i postupnija nego u tehničkoj civilizaciji – ljudi nisu adaptirani na silovitu demografsku i tehničku ekspanziju do koje dolazi zadnjih desetljeća. Unutar industrijskih velegradova ljudi ne mogu zadovoljiti svoje temeljne genetske potrebe, od kojih su dvije ključne: zajednica s međuljudskom solidarnošću i čisti *nedomesticirani* organski okoliš («divljina»). Ekološka svijest danas ne proizlazi iz veće «racionalnosti» i «prosvijećenosti» modernog čovjeka, već iz silovitog ubrzanja ekološke devastacije. Ono što je u agrarnim civilizacijama trebalo tisuće godina danas se odvija u nekoliko desetljeća s mnogim novim, nikada ranije postojećim problemima, od kemijske i nuklearne industrije do oštećivanja ozonskog sloja i klimatskih poremećaja. Ignoriranje evolucijsko-biološke dimenzije ljudskog postojanja olakšava obranu tehničke civilizacije i progresivističke mitologije, ali time eko-historičari gube mogućnost razumijevanja *dubljih* uzroka ekološke krize kao pojave imanentne svim složenim društvima. Osobno većina eko-historičara vjerojatno bi željela da povijest civilizacija bude obilježena ekološkim poboljšanjem, ali oni, kao profesionalni istraživači, ne mogu falsificirati podatke. U njihovom prikazivanju ljudska povijest zadnjih nekoliko tisuća godina žalosni je slijed degradacije, erozija tla, deforestizacije, biološkog osiromašivanja, smanjivanja jednih i istrebljivanja drugih vrsta, ekološki fundiranih ratova i socijalnih poremećaja itd. Eko-historija doista zasluhuje da bude nazvana «očajna znanost» (*dismal science*) s puno više prava nego što je nekada davno nazvana ekonomija. Željeli eko-historičari priznati to ili ne njihova analiza nameće očit zaključak: civilizirana povijest je regresivna, ne progresivna. To nisu spremni priznati niti rijetki historičari, koji uzimaju ozbiljno biologiju u obzir i ističu manjak evolucijske prilagođenosti kod civiliziranog čovjeka, poput J. Diamonda i R. McElvainea. Poput većine sociobiologa i evolucijskih psihologa oni vide dublje uzroke problema u manjku evolucijske prilagođenosti, ali rješenje traže u većoj «racionalnoj kontroli», iako ističu da je naš mozak prilagođen na rješavanje proble-

ma u pleistocenskom okolišu. Nesklonost da se ekologija poveže s biologijom veliki je problem kod većine eko-historijskog istraživanja. Historičari su tradicionalno uvijek bili skloni primatu kulturne adaptacije, uvjerenju da su procesi biološke evolucije prestali važiti kod civiliziranog čovjeka i da, zahvaljujući napretku Kulture i Civilizacije, čovjek živi samo u svijetu Kulture i Povijesti, «emancipiran» od vanjske prirode i od vlastite evolucijske prošlosti. Većina eko-historičara kritizira koncept ljudskog egzempcionalizma, ali nesvjesno potvrđuju primat kulturne adaptacije.

Eko-historičari registriraju vrlo kasnu pojavu i sporo širenje poljoprivrede i još kasnije gradova i civilizacije, ali ne pokušavaju objasniti kako se to uklapa u progresivističko tumačenje povijesti. Već je *homo erectus* bio sposoban za rudimentarne oblike hortikulture prije više od milijun godina, a anatomski moderan čovjek pojavio se prije više od 100.000 godina u Africi. Zašto se poljoprivreda pojavila tako kasno ako je ona izraz Povijesnog Napretka? Do nedavno dominantno tumačenje nastanka poljoprivrede – koje smatra da su ljudi bili spriječeni manjkom «znanja» - to ne može objasniti. Moderni članovi plemenskih grupa odlično poznaju mnoštvo biljnih i životinjskih vrsta i imaju svo znanje potrebno za domestikaciju i tako je vjerojatno kod naših pleistocenskih predaka. U novije vrijeme prevladala je interpretacija u populacijskom pritisku i nužnosti da se proizvede više hrane kao razlogu pojave poljoprivrede i, u novije vrijeme, industrije. To izgleda puno bliže istini, ali teško je usuglasivo s progresivističkom interpretacijom, jer su ekonomske i tehničke promjene posljedica nužde, a ne dobrovoljnog izbora u cilju «boljeg života». U progresivizam većine eko-historičara spada i veliko povjerenje u «pozitivnu» upotrebu tehničkih inovacija. Oni, doduše, ističu da je tehnika često doprinosila ekološkoj devastaciji, ali da je ona po sebi neutralna, jer je krivica na ljudskoj nepažnji ili neznanju. Njemački filozof Martin Heidegger primijetio je da se tehnika voli prikrivati, tj. izdavati se za nešto bezazleno i neutralno. Tehnika ne može biti neutralna, jer je neodvojiva od određenog društva i načina života, te ekoloških i socijalnih posljedica. Osnovni problem sa složenom industrijskom tehnikom, koja može postojati samo unutar urbano-industrijskog društva, je opet manjak evolucijske prilagođenosti, jer svaka tehnička inovacija – koja možda rješava jedan problem, ali stvara dva nova – povećava ionako ogromni jaz između biologije (ljudske prirode) i kulture (mehaniziranog okoliša industrijske sredine). Historijski progresivizam, vjera u neutralnost tehnike i apsolutiziranje ljudske perspektive doprinosi čestom zagovaranju eko-paternalizma u djelima eko-historičara. Eko-paternalizam polazi od egzempcionalističke paradigme (čovjek odvojen od Prirode) i mehaničke paradigme (Priroda je stroj, kojim ljudi mogu upravljati). Oba koncepta neusuglasiva su s odbacivanjem dualizma kulture i Prirode od kojeg s pravom polaze svi eko-historičari. Eko-paternalizam gleda u Prirodi krhku cjelinu čiji opstanak ovisi o ljudskoj volji – ljudi ju mogu uništiti ili sačuvati. Iz perspektive bakterija i drugih jednostavnijih oblika života to je potpuna besmislica, ali ona ima smisla iz perspektive životinja poput ljudi, koji se nalaze u vrhu hranidbenog lanca i lako mogu biti uništeni uslijed većih ekoloških poremećaja.

Kombinacija historijskog progresivizma (opravdanje ekspanzije civilizacije) i dualizma (ljudsko društvo nasuprot prirodi) može rezultirati u konstruiranju crno-bijelog odnosa između ljudi i (divljih) ne-ljudskih entiteta. Divlje vrste često su, u radovima eko-historičara, prikazuju u negativnom svjetlu kao agresori i štetočine: bakterije su «patogene klice», kukci «poljo-privredne štetočine» i «prijenosnici bolesti», divlje biljke su «korov» itd. Tako Delort i Walter prikazuju divlje ne-ljudske vrste kao smetnju ljudskom napretku i blagostanju spominjući samo u jednoj rečenici da i ljudi mogu doprinijeti takvim pojavama. I McNeill zastupa isti jednostrani pristup govoreći o «borbi» između ljudi i bakterija kao da su to dva neprijatelja, koja stoje na bojnem polju jedan nasuprot drugog.⁵¹ Takav je jednostran pristup konzistentan s progresivističkom mitologijom, koja tvrdi da se čovjek uzdigao iznad surove prirode-mačeha u neprekidnoj borbi protiv neprijateljske okoline i dominantnih tendencija neodarwinističkog evolucionizma, koji prirodu prikazuje kao krvavo bojno polje na kojem se živa bića neprekidno bore za opstanak. Taj je mračni svjetonazor umnogome projekcija situacije u urbano-industrijskim društvima u kojima dominira nemilosrdna kompeticija atomiziranih službenika-potrošača i u kojima se ljudi osjećaju neprekidno ugroženi od drugih ljudi i ne-ljudskih anorganskih i organskih entiteta – sve simptomi manjka evolucijske adaptacije i prevelike udaljenosti od okoline evolucijske prilagođenosti. U stvarnosti ljudi i danas žive u svijetu u kojem potpuno dominiraju jednostavniji oblici života na čelu sa sveprisutnim bakterijama. Protiv njih ljudi ne mogu ratovati, jer, poput svih drugih složenijih organizama, žive u bakterijskom svijetu i jer su sazdani od simbiotski udruženih bakterijskih stanica. U povijesti ljudi su gotovo uvijek doprinosili, u civilizaciji uvijek presudno, «štetnom» djelovanju (nekih) ne-ljudskih vrsta, kao i nekih anorganskih pojava. Oblici života, koje civilizirani ljudi doživljavaju kao «štetočine» zapravo ometaju ili koče ljudsku ekspanziju, jer je jedan od temeljnih obilježja eko-sustava ograničenost širenja, odnosno nemogućnost beskonačnog širenja jedne vrste zbog pritiska svih ostalih organskih i anorganskih komponenata. Te «štetne» vrste često su i za čovjeka korisne, jer imaju značajnu ulogu, koju ljudi često ne zamjećuju, u okviru šireg eko-sustava, a samo ih ljudska ekspanzija čini «štetnim». Mnoge vrste kukaca mogu postati «štetočine» samo ako civilizirani ljudi, posebno u novije vri-

⁵¹ R. DELORT – W. FRANÇOIS, *Povijest europskog okoliša*, 120-145; J. McNEILL, *Something New Under the Sun*. Evolucijski teoretičari upozoravaju zadnjih godina da je velika većina bolesti, koja muči današnjeg čovjeka, posljedica ekspanzije civilizacije i stvaranja novih životnih okolnosti urbano-industrijskog društva na koje čovjek nije evolucijski adaptiran, tj. bolesti umnogome stvaraju ljudi, a ne «patogene klice» i drugi «neprijatelji» (Basiro DAVEY[ed.], *Human Biology and Health*, M. Keynes 2001; Mark WALTERS, *Six Modern Plagues: and How We Are Causing Them*, Washington 2003). Stvaranje medikaliziranog društva, u kojem ljudi funkcioniraju kao vječni bolesnici-pacijenti i narkomani ovisni o medikamentima i drugim medicinskim uslugama, posljedica je eksplozije psihičkih i fizičkih bolesti zbog života u društva na koje čovjek nema evolucijsku prilagođenost. Moderna medicina, dugo vremena smatrana vrhuncem zapadnjačke «racionalnosti» i «naprednosti», samo suzbija simptome i stvara, u obliku jatrogenih bolesti, mnoštvo novih problema, pretvarajući ljude tehničkog društva u medicinske narkomane.

jeme u industrijskoj poljoprivredi, forsiraju ogromne nasade monokultura, koje se, nepodvrgnute procesu prirodne selekcije, krajnje ranjive na napade «nametnika». Neke bakterije mogu postati «patogene klice» samo ako tome pogoduje ljudska djelatnost: prijelaz na poljoprivredu i stočarstvo, prevelika gustoća stanovništva posebno u gradovima, masovna upotreba industrijskih kemikalija uključujući i medicinu itd. Tajfuni, orkani i poplave mogu izazivati ogromne štete za ljude samo ako su se ovi prethodno nekontrolirano razmnožili poput štakora i uzrokovali intenzivnu deforestizaciju, eliminirajući mogućnost da guste šume pruže zaštitu od vjetrova i bujica. U ovim i mnogim sličnim slučajevima ljudi sebe doživljavaju kao nedužne žrtve – eko-historičari često daju samo znanstveno posvećenje popularnim predrasudama – a zapravo su žrtve djelovanja mnogih prijašnjih *ljudskih* generacija, koje su, zajedno sa sadašnjom generacijom, nastojale i nastoje oko destruktivne i neodržive antropogene ekspanzije. Drugim riječima, problem nije u «divljoj prirodi», koju bi trebalo «pripitomiti» i «pokoriti», već u evolucijskoj neprilagođenosti čovjeka na civilizirani život i tehno-dinamizam. Svaka civilizirana generacija neprekidno se bori protiv štetnih posljedica kumulativne djelatnosti ranijih civiliziranih generacija. Čini se da su eko-historičari rastrgani između želje da ljude vide kao nedužne žrtve «prirodnih poremećaja» i kao uzročnika vlastitih nevolja. Kao znanstvenici, logikom svoje historijske analize, oni primarno ističu drugo, ali, kao pripadnici urbano-industrijskog društva, u kojem i danas snažno dominira progresivističko-dualistička mitologija, ponekad ističu i prvo.

Neovisno o njihovim kulturnim predrasudama eko-historičari ukazuju na opasnost precjenjivanja adaptacijskih mogućnosti kulture. Mit o napretku bio je od početka vezan uz mit o svemoći kulture, vjerovanje da su ljudi, zahvaljujući relativno brzom prijenosu informacija negenetskim putem, beskonačno plastična i adaptivna stvorenja, sposobna za prilagodbu na najrazličitije socijalne i ekološke uvjete. I danas mnogi misle da je kod čovjeka kulturna evolucija zamijenila biološku, što znači da biološka i ekološka ograničenja više ne važe za (civiliziranog) čovjeka. Ako se gleda iz perspektive *kratkoročnog preživljavanja* ljudske adaptacijske mogućnosti, zahvaljujući jezičnim i kognitivnim sposobnostima, doista su vrlo velike – ljudi mogu preživljavati izvjesno vrijeme u bitno različitim povijesno-kulturnim singularitetima, od sakupljačko-lovačkih do urbano-industrijskih društava. No, ako se gleda iz perspektive *dugoročnog dobrog života* ljudske adaptacijske mogućnosti vrlo su ograničene, tj. samo u okviru plemensko-sakupljačkih grupa moguće je zadovoljiti vitalne – oblikovane u dugim procesima prirodne selekcije u pleistocenskom okolišu – potrebe i dugoročno održati takav život. Ekološka devastacija i drugi simptomi kolektivne patologije civilizacija ukazuje koliko su slabe adaptacijske mogućnosti kulture ako je njezina udaljenost od okoline evolucijske prilagođenosti postala previše velika. Ekološka povijest civilizacija ukazuje da ovdje kulturne promjene nisu eliminirale ili prevladale ljudsku biogramatiku, već da dolazi do rastućeg jaza između kulture (urbano-civiliziranog konteksta) i biologije (ljudske prirode proizašle iz milijuna godina hominidne povijesti u pleistocen-

skom okolišu), koje danas postaje nepodnošljiv. Ljudi su evolucijski adaptirani isključivo i samo na plemensko-sakupljački život u malim zajednicama i organskom okolišu bez gradova i poljoprivrede, koji znači nisku razinu antropogene intervencije i preoblikovanja okoliša. Zato antropogena ekspanzija – povećanje stanovništva, gradova, tehnike, proizvodnje, potrošnje itd. – nužno stvara ekološku destrukciju, to veću što je razina antropogene ekspanzije veća. Zato svaku civilizaciju karakterizira socijalna nestabilnost iznutra i ekološka dezintegracija izvana. To nije nešto što se može riješiti internim popravcima, niti nešto što može dugo trajati. Nastojanje da se doprinese «popravljanju» i «reformiranju» tehničke civilizacije čini eko-historiju, izgleda, nemogućim projektom.

SUMMARY

INTERPRETING (POST)HISTORY AND THE ECOLOGICAL CRISIS

The author analyses the viewpoints of writers from various disciplines – archeology, anthropology, geography and history – who are concerned with the ecological dimension of the history of human societies. By criticizing the anthropocentric discourse, these disciplines have made a great contribution to the, until recently, totally neglected key question in human history – the ecological limits and the ecological aspect of the collapse of great civilizations. Eco-historical studies have shown the dependence of humans on nature, which is contrary to the exceptionalist paradigm – the illusion that humans, due to technological advances, have emancipated themselves from nature. The author criticizes the tendency of eco-historical studies to establish one-sided relationships between humans and non-human entities (only humans are active agents), to render the human perspective absolute and for an often uncritical view of modern civilization.

Key words: eco-history, anthropology, progress, tribal-gathering groups, civilization, ecological destruction